UBHAYA VEDANTA GRANTHAMALA

VEDANTA DEEPA

BY

SRI BHAGAVAD RAMANUJA

A COMMENTARY
ON BRAHMASUTRA

WITH

SRI UTTAMUR VIRARAGHAVACHARYA'S

Tamil Translation

&

English Translation

by

SRI K. BHASHYAM

VOL. I

1957

Published by :

UBHAYA VEDANTA GRANTHAMALA

3/A, Dandapani Street, T. Nagar, Madras-17.

UBHAYA VEDANTA GRANTHAMALA

VEDANTA DEEPA

BY

SRI BHAGAVAD RAMANUJA

A COMMENTARY
ON BRAHMASUTRA

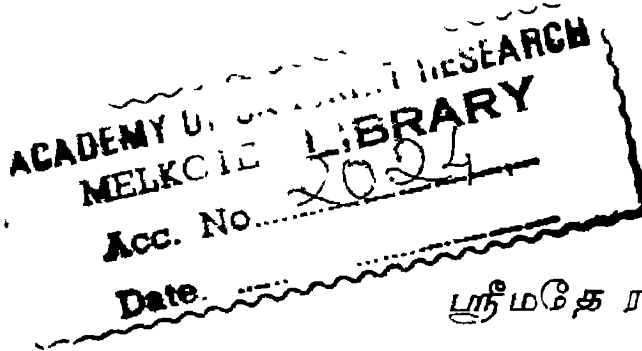
WITH

SRI UTTAMUR VIRARAGHAVACHARYA'S
Tamil Translation
&
English Translation
by
SRI K. BHASHYAM

VOL. I

1957

Published by :
UBHAYA VEDANTA GRANTHAMALA
3/A, Dandapani Street, T. Nagar, Madras-17.



ஸ்ரீ

ஸ்ரீமதே ராமாநுஜாய நம :

ஸ்ரீவேதாந்த தீபமென்னும் திவ்ய க்ரந்தம் ஸ்ரீபாஷ்யகாரரே அருளிச் செய்த சின்ன ஸ்ரீ பாஷ்யமாம். ஒவ்வொருவரும் ஜீவனகாலம் முழுதும் வேதாந்த விசாரம் செய்தே போது போக்க வேண்டுமென்ற ஸ்ம்ருதி வசனத்தை ஸ்ரீ அப்பய்யதீக்ஷிதர் ஸித்தாந்தலேசஸங்க்ரஹ க்ரந்தத்திலே யுதாஹரித்தார்—

"गच्छतस्तिष्ठतो वाऽपि जाग्रतः स्वपतोऽपि वा। न विचारपरं चेतो यस्यासौ मृत उच्यते। आसुप्तेरामृतेः कालं नयेत् वेदान्तचिन्तया।".

வேதாந்த விசாரம் செய்யாதவனை உயிரோடிருப்பவனாகவே நினைக்கலாகாதென இவ் வசனம் கூறும். எம்பெருமானாரும் இங்ஙனமே நியமித்தருளினரென்பதை ஸ்ரீ தேசிகன் ஸங்கல்ப ஸூர்யோதயத்திலே அருளிச் செய்தார். **"आ शरीरात् शारीरकप्रवचनव्रतमाद्रियेथाः"** என்றது அது. இப்படி வேதாந்த விசாரம் செய்வது முக்கியமானபடியால் எம்பெருமானார் ஸ்ரீ பாஷ்யத்தைக் கேட்கப் போதுமான சாஸ்திர பாண்டித்யமில்லாமல் ஸம்ஸ்கிருதஜ்ஞானமுள்ள லௌகிகப்ராஜ்ஞர்களும் வேதாந்ததத்துவார்த்தத்தைத் தெளிந்துகொள்ள வேண்டுமென்று ஸ்ரீ பாஷ்யத்திற்குப் பிறகு வேதாந்த தீபமென்ற உரையையும் ப்ரம்மஸூத்ரத்திற்கு இட்டருளினர். இதை யோதுபவர்களுக்கும் பிற மதப்போக்கு அறியப்படுமாறு உபோத்காதமும் அருளியுள்ளார். ஸ்ரீ பாஷ்யம் அதிகரித்தும் அறிந்துகொள்ள முடியாத சில நுட்பமான விஷயங்களும், விஷயச் சுருக்கமும் இங்குக் காணத்தக்கவை.

சிறிது ஸம்ஸ்கிருதம் கற்ற லௌகிக ஆஸ்திகர்களுக்கும் பயன்படுமாறு சிலரின் வேண்டுகோளின்மேல் இதனைத் தமிழ்மொழிபெயர்ப்புடன் வெளியிட நினைத்

தேன். இடையில் சென்னையில் தங்கிச் சில ஆஸ்திக சிகாமணிகளுக்கு உடையவர் ஸ்ரீ தேசிகன் முதலான ஆசாரியர்கள் அருளிச்செய்த முக்கியமான க்ரந்தங்களைக் காலக்ஷேபக்ரமத்தில் ப்ரவசனம்செய்ய நேர்ந்ததில் இங்ஙனம் காலக்ஷேபம் செய்யும் மாஜி சென்னை மந்திரி ஸ்ரீமான் K. பாஷ்யம் ஐயங்கார் ச்ரத்தையோடு விமர்சித்து விசேஷ உத்ஸாஹத்துடன் இங்கிலீஷ் மொழிபெயர்ப்பு எழுதித் தர முன் வந்து அங்ஙனமே செய்து கொடுத்ததால் லௌகிக உலகத்திற்கு நல்ல ஸேவை செய்ததாகிறதென்ற திடமான நோக்கத்துடன் மூலமும் மொழிபெயர்ப்புகளும் நமது உபயவேதாந்த க்ரந்தமாலையின் வாயிலாக அச்சிடப்பட்டு வெளியிடப்படுகின்றன.

மூன்று ஸம்புடங்களில் க்ரந்தம் முற்றும். முதல் ஸம்புடம் இப்போது வெளியாகிறது. 1957-ல் முழு க்ரந்தமும் வெளியிட வேண்டுமென்கிற நோக்கு. அதற்காகவே முதலில் காஞ்சியில் அச்சகத்தில் நடத்திவந்த இதன் அச்சானது சென்னைக்கே மாற்றப்பட்டது. நம் பழைய நண்பராய் நமது திவ்ய ப்ரபந்த வுரையை இப்போதும் வெளியிட்டு வருபவருமான ஸ்ரீமான் T. A. P. ஸ்ரீநிவாஸவரதாசாரியார் வேதாந்ததீபத்தையும் தம் அச்சகத்திலேயே பூர்த்தி செய்யப் பூரண உத்ஸாஹமுடையவராய்ப் பல படி ப்ரயத்னப்பட்டும் ஸம்ஸ்க்ருதம் கம்போஸ் செய்ய மனிதன் கிடைக்காதது காரணமாகத் தாமதம் ஏற்படவே சென்னைக்கு மாற்றலாயிற்று. அதனால் அச்சில் சில மாறுதல்கள் நேரிட்டன. பலவகையான எழுத்துக்கள் வேண்டியிருப்பதாலும அச்சிடுமிடத்தில் அப்போதைககப்போது கவனிககப் போதுமான ஸஹாயம இதுவரையில் இல்லாததிருந்ததாலும சிற்சில பிழைகள் ஏற்பட்டுள்ளதற்கு க்ஷமை கொள்ளும்படி கேட்டுக்கொள்ளுகிறேன். இங்ஙனமே காயிதம், எழுத்து முதலியவற்றின் மாறுதல் விஷயத்திலும். இனித் தகுமானபடியிலே நன்கு வெளியாகும். ஆஸ்திகர்களின்

உத்ஸாஹ உதவியினாலேயே உபய வேதாந்த க்ரந்த மாலை நடைபெறுகிறது.

உடையவர் அருளிச்செய்த இந்த சிறந்த க்ரந்தம் ஒவ்வொருவருக்கும் மிக முக்கியமானது. மூன்று ஸம்புடங்களையும் சேர்ந்தே உபயோகிக்க வேண்டியிருப்பதால் முழுப் பணத்தையும் முன்னதாகவே உதவுபவருக்குப் பல விசேஷங்கள் கொண்ட நான்காம் ஸம்புடம் விலையின்றி அனுப்பப்படும். அவரவர் தாமே முன்வர வேண்டுமாறு பொதுவில் வேண்டுகிறேன்.

ஸ்ரீவைஷ்ணவதாஸன்,
உத்தமூர் தி. **வீரராகவாசார்யன்**
உபய வேதாந்த க்ரந்தமாலை பதிப்பாளர்.

மூன்று ஸம்புடங்களுக்குமாக முன்பணம் அளிப்பவருக்குத் தபால் செலவுள்பட விலை ரூ. 20/-
நான்காம் ஸம்புடம் இனாம்.
மற்றவருக்கு மொத்தம் விலை ரூ. 25/-

INTRODUCTION TO VEDANTA DEEPA

The Vedas are eternal and co-eval with God. Vedanta is the head or the gist of the Vedas. In one sense, it is the authentic record of the spiritual experience or realisation of the great Hindu Rishis or seers.

They were systematised by Sage Vyasa named Badarayana. Vedanta Sutras are concise aphorisms—the essence of the arguments on a topic. i e., maximum of thought compressed or condensed into as few words as possible. The method employed by the sutras consists in choosing a particular Upanishadic topic and establishing its true import by refutation of all other possible and plausible theories. Such a composition naturally cannot be understood without a commentary or Bhashya and without the help of a Teacher.

Thus, different Acharyas have given different interpretations of the Sutras and thus different schools of thought have come into existence. There are more than 14 commentaries on the Brahma Sutras, each slightly different from the other, each one claiming to be the most correct interpretation of the Sutras.

Among them, the three are great Acharyas; Sri Sankara is the exponent of Advaita or uncompromising monism, Sri Ramanuja the exponent of Visishtadvaita or qualified monism, and Sri Madhwa, the exponent of strict Dwaitism. All agree that Brahman is the originator of this World and that for salvation a knowledge of the Brahman is essential.

It is the claim of Visishtadvaitins, shared by some European scholars, that Sri Ramanuja's philosophy represents a school of thought which has come down in unbroken tradition from very ancient times, even from the days of Bhagavatas and Pancharatras which were existing long anterior Sankara. The supreme excellence of this philosophy is that it recognises all the texts of Vedas as of equal validity and reconciles apparent differences among them into one harmonious system, instead of dividing the Vedas into two portions, one more important and more true, and postulating for that purpose two Brahmans, lower and higher, Saguna and Nirguna.

Historically speaking, we know that Sankara lived in a period when the Brahmanic Vedantism was being attacked by the cult of Buddhism which overran the land and almost overwhelmed Vedantism. It was the function of Sankara to free Indian thought from the Nihilistic and agnostic doctrines of Buddhism and enthrone the spirit of Upanishads and Vedantism, in its pride of place. In this process, he cannot but be influenced by the prevailing circumstances and situation of the age, hence his philosophy of Illusion or Maya fulfils the needs of the times and responds to the necessities of the day.

Sri Bhashya is the well known commentary by Sri Ramanuja on Vedanta Sutras of Badarayana, severely argumentative and controversial and also technical and terse. Therefore Sri Ramanuja, in his infinite mercy, has himself abbreviated Sri Bhashya into Vedanta Deepa in which much of the controversy and elaborateness of arguments are eschewed; so that

it is made easily understood even by ordinary students of philosophy. There is yet another commentary by Sri Ramanuja, Vedanta Sara which is very brief and consists of just a line or two giving the essential meaning and purport of the Sutras. To those who have not the time to study the elaborate and voluminous Sri Bhashya, Vedanta Deepa is most useful as being a compendious treatise on the Sutras by Sri Ramanuja himself.

The author has therefore taken up Vedanta Deepa for publication not only of the original Sanskrit text but also translations in English and Tamil. The object of the author is to bring the invaluable truths of Visishtadvaitic aspect of Vedanta within the reach of all students of philosophy. Advaita Vedanta has long been familiar and fairly well known. The Visishtadvaita philosophy has not been propagandised properly and it has not received that recognition which the Advaita philosophy enjoys.

Sri Uttamoor Viraraghavacharya Swami has been labouring hard to popularise Visishtadvaitism by means of publication of works, such as, Upanishads and Divya Prabandhas with commentaries and other many original works as well as Translations.

Every translator always suffers under great disadvantage in interpreting the meaning of the original. A close and literal translation is very often obscure and the translator has therefore necessarily to allow himself some freedom in the translation. However

the main purpose of translation has always been kept in view to be as close to the original without sacrificing the meaning. If there is any mistake, it is mine, and any excellence, it is due to Sri Uttamoor Viraraghavacharya Swami.

Champakavilas,
Luz, Mylapore, Madras. } **K. Bhashyam**



॥श्रीः॥

॥ श्रियःकान्ताय नमः ॥

॥ श्रीमते रामानुजाय नमः ॥

प्रणामं लक्ष्मणमुनिः प्रतिगृह्णातु मामकम् ।
प्रसाधयति यत्सूक्तिः स्वाधीनपतिकां श्रुतिम् ॥

॥ वेदान्तदीपः ॥

श्रियःकान्तोऽनन्तो वरगुणगणैकास्पदवपुः
हताशेषावद्यः परमखपदो वाङ्मनसयोः ।
[1]अभूमिर्भूमिर्यो नतजनदृशामादिपुरुषो
मनस्तत्पादाब्जे परिचरणसक्तं भवतु मे ॥

प्रणम्य शिरसाऽऽचार्यांस्तदादिष्टेन वर्त्मना ।
ब्रह्मसूत्रपदान्तःस्थवेदान्तार्थः प्रकाश्यते ॥

अत्रेयमेव हि वेदविदां प्रक्रिया—अचिद्वस्तुनः स्वरूपतः स्वभावतश्चात्यन्तविलक्षणः तदात्मभूतः चेतनः प्रत्यगात्मा । तस्माद् बद्धात् मुक्तात् नित्याच्च निखिलहेयप्रत्यनीकतया कल्याणगुणैकतानतया च, सर्वावस्थचिदचिद्व्यापकतया, धारकतया, नियन्तृतया, शेषितया चात्यन्तविलक्षणः परमात्मा । यथोक्तं भगवता—

"द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥

---

1. திருச்சந்தவிருத்தம் 45.ம் பாசுரத்தை இங்கு நினைக்க—
"மண்ணுளாய் கொல் விண்ணுளாய் கொல் மண்ணுளே மயங்கிநின்று
எண்ணுமெண் அகப்படாய்கொல் என்ன மாயை நின்றமர்
கண்ணுளாய்கொல் சேயைகொல் அனந்தன்மேற்கிடந்த எம்
புண்ணியா ! புனந்துழாயலங்கலம் புனிதனே"

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

यस्मात् क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः" इति ।

श्रुतिश्च—"प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः", "पतिं विश्वस्यात्मेश्वरम्", "अन्तर्बहिश्च तत्सर्वं व्याप्य नारायणः स्थितः" इत्यादिका । कूटस्थः मुक्तस्वरूपम् ; "ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते । सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम्" इत्यादिव्यपदेशात् ।

सूत्रकारश्चैवमेव वदति—"नेतरोऽनुपपत्तेः" "भेदव्यपदेशात्" "अनुपपत्तेस्तु न शारीरः", "कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च" "शब्दविशेषात्" "संभोगप्राप्तिरिति चेन्न वैशेष्यात्" "न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापाच्छारीरश्च", "उभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते" "विशेषणभेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरौ" "मुक्तोपसृप्यव्यपदेशाच्च", स्थित्यदनाभ्यां च ;, "इतरपरामर्शात् स इति चेन्नासंभवात्" "उत्तराच्चेत् आविर्भूतस्वरूपस्तु" "सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन" पत्यादिशब्देभ्यः" "अधिकं तु भेदनिर्देशात्" "अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात्" "जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च" "भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च" इत्यादिभिः ।

न चाविद्याकृतमुपाधिकृतं वा भेदमाश्रित्यैते निर्देशाः;
"इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥"
"तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति"

"मुक्तोपसृप्यव्यपदेशाच्च", "उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु", "सम्पद्याविर्भावः स्वेनशब्दात्", "जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च". "भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च" इति सर्वाविद्योपाधिविनिर्मुक्तमधिकृत्यैव भेदोपपादनात् ।

श्रुतिस्मृतिसूत्रेषु सर्वत्र भेदे निर्दिष्टे चिदचिदीश्वरस्वरूपभेदः स्वाभाविको विवक्षित इति निश्चीयते ।

"सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत", "वाचाऽऽरम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्", "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् । तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति । तत् तेजोऽसृजत", "सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यम् । स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो", "क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि", "तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः" इति परस्य ब्रह्मणः कारणत्वम्, कृत्स्नस्य चिदचिदात्मकप्रपञ्चस्य कार्यत्वम्, कारणात् कार्यस्यानन्यत्वं चोच्यमानम् एवमेवोपपद्यते—सर्वावस्थस्य चिदचिद्वस्तुनः परमात्मशरीरत्वम्, परमात्मनः श्चाऽऽत्मत्वम्, "यः पृथिव्यां.... यस्य.... पृथिवी शरीरम्, य आत्मनि तिष्ठन् यस्यात्मा शरीरम्....य आत्मानमन्तरो यमयति" यस्याऽव्यक्तं शरीरम् यस्याक्षरं शरीरम् यस्य मृत्युः शरीरम् एष सर्वभूतान्तरात्मा अपहतपाप्मा दिव्यो देव एको नारायणः", "अन्तः प्रविष्टश्शास्ता जनानां सर्वात्मा" इत्यादि, श्रुत्यैवोपदिष्टमिति सूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरः परमात्मा कारणम्; स एव परमात्मा स्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरः कार्यमिति । कारणावस्थायां कार्यावस्थायां च चिदचिद्वस्तुशरीरकतया तत्प्रकारः परमात्मैव सर्वशब्दवाच्य इति, परमात्मशब्देन सर्वशब्दसामानाधिकरण्यं मुख्यमेवोपपन्नतरम् । अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि" "तत् सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् तदनुप्रविश्य सच्च त्यच्चाभवत्" इत्यादिश्रुतिरेवेममर्थमुपपादयति । सर्वमात्मतयाऽनुप्रविश्य तत्तच्छरीरत्वेन सर्वप्रकारतया स एव सर्वशब्दवाच्यो भवतीत्यर्थः ।

"बहु स्याम्" इति बहुभवनसङ्कल्पोऽपि नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरकतयैकधाऽवस्थितस्य विभक्तनामरूपचिदचिच्छरीरकतया बहुप्रकारताविषयः । इति वेदवित्प्रक्रिया ॥

ये पुनः—निर्विशेषकूटस्थस्वप्रकाशनित्यचैतन्यमात्रं ब्रह्म ज्ञातव्यतयोक्तमिति वदन्ति—तेषाम्, "जन्माद्यस्य यतः", "शास्त्रयोनित्वात्", "तत्तु

समन्वयात्", "ईक्षतेर्नाशब्दम्" इत्यादेः—"जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च", "भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च", "अनावृत्ति शब्दादनावृत्तिश्शब्दात्" इत्यन्तस्य सूत्रगणस्य ब्रह्मणो जगत्कारणत्वबहुभवनसङ्कल्परूपेक्षणाद्यनन्तविशेषप्रतिपादनपरत्वात्, सर्वं सूत्रजातम्, सूत्रकारोदाहृताः, "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते", "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति" इत्याद्याः सर्वश्रुतयश्च न संगच्छन्ते।

अथोच्येत—"येनाश्रुतम् श्रुतम्" इत्येकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं प्रतिज्ञाय, "यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन" इत्येकमृत्पिण्डारब्धघटशरावादीनां तन्मृत्पिण्डादनन्यद्रव्यतया तज्ज्ञानेन तेषां ज्ञाततेव, ब्रह्मज्ञानेन तदारब्धस्य कृत्स्नस्य चिदचिदात्मकस्य जगतस्तस्मादनतिरिक्तवस्तुतया ज्ञातता सम्भवतीत्युपपाद्यं, "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्" इति सच्छब्दवाच्यस्य चिदचिदात्मकप्रपञ्चस्य सृष्टेः प्राक्, निखिलभेदप्रहाणेन सच्छब्दवाच्यैनैकतापत्तिं, घटशरावाद्युत्पत्तेः प्राक् उत्पादकमृत्पिण्डैकतापत्तिवत् अभिधाय, "तदैक्षत बहु स्याम्" इति तदेव सच्छब्दवाच्यं परं ब्रह्म चिदचिदात्मकप्रपञ्चरूपेणाऽऽत्मनो बहुभवनम्, एकमृत्पिण्डस्य घटशरावादिरूपेण बहुभवनवत् सङ्कल्प्य, आत्मानमेव तेजःप्रभृतिजगदाकारेणासृजतेति चाभिधाय, "ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यं स आत्मा तत् त्वमसि" इत्यभिधानाद्, ब्रह्मैकमेवाविद्याकृतेन, पारमार्थिकेन वा उपाधिना संबद्धं देवादिरूपेण बहुभूतमिति वेदविद्भिरभ्युपगन्तव्यम्—इति—

तदयुक्तम्; "ज्ञाज्ञौ द्वावजावीशनीशौ" "नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्" इत्यादिश्रुतिभिः जीवानामजत्वनित्यत्वबहुत्ववचनात्। यदि घटशरावादेरुत्पत्तेः प्रागेकीभूतस्य मृद्द्रव्यस्योत्तरकालभाविबहुत्ववत्, सृष्टेः प्रागेकीभूतस्यैव ब्रह्मणः सृष्ट्युत्तरकालीनं नानाविधजीवरूपेण बहुत्वमुच्येत—तदा जीवानामजत्वनित्यत्वबहुत्वादि विरुध्येत।

सूत्रविरोधश्च—"इतरव्यपदेशाद्धिताकरणादिदोषप्रसक्तिः" इति ब्रह्मैव देवमनुष्यादिजीवरूपेण बहुभूतं चेदात्मनो हिताकरणादिदोष-

प्रसक्तिरित्युक्ता, "अधिकं तु भेदनिर्देशात्" इति जीवाद् ब्रह्मणोऽर्थान्तरत्वमुक्तम् । तथा च, "वैषम्यनैर्घृण्ये, न सापेक्षत्वात्" इति, देवादिविषमसृष्टिप्रयुक्तपक्षपातनैर्घृण्ये, "जीवानां पूर्वकर्मापेक्षत्वाद्विषमसृष्टे" रिति परिहृते । तथा, "न कर्माविभागादिति चेन्नानादित्वादुपपद्यते चाप्युपलभ्यते च" इति, "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्" इति सृष्टेः प्राक् अविभागवचनात् सृष्टेः प्राक् जीवानामभावात् तत् कर्म न संभवतीति परिचोद्य, जीवानां तत्कर्मप्रवाहाणां चानादित्वादिति परिहृतम् ।

"नात्मा श्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः" इत्यात्मन उत्पत्त्यभावश्चोक्तो नित्यत्वं च । स्वाभ्युपगमविरोधश्च; आमोक्षाज्जीवभेदस्यानादित्वं सर्वैरेव हि वेदान्तिभिरभ्युपगम्यते ।

अतः श्रुतिविरोधात् सूत्रविरोधात् स्वाभ्युपगमविरोधाच्च सृष्टेः प्रागेकत्वावधारणं नामरूपविभागाभावाभिप्रायम्, नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुभेदसहं चैति सर्वैरभ्युपगम्यते ।

इयांस्तु विशेषः—अविद्यापरिकल्पनेऽपि उपाधिपरिकल्पनेऽपि ब्रह्मव्यतिरिक्तस्याविद्यासम्बन्धिनश्चोपाधिसंबन्धिनश्च चेतनस्याभावात् अविद्योपाधिसम्बन्धौ तत्कृताश्च दोषा ब्रह्मण एव भवेयुरिति ॥

सन्मात्रब्रह्मवादेऽपि प्राक्सृष्टेः सन्मात्रं ब्रह्मैकमेव सृष्ट्युत्तरकालं भोक्तृभोग्यनियन्तृरूपेण त्रिधा भूतं चेत्, घटशरावमणिकवत्, जीवेश्वरयोरुत्पत्तिमत्त्वमनित्यत्वञ्च स्यात् । अथैकत्वापत्तिवेलायामपि भोक्तृभोग्यनियन्तृशक्तित्रयमवस्थितमिति चेत्, किमिदं शक्तित्रयशब्दवाच्यमिति विवेचनीयम् । यदि सन्मात्रस्यैव भोक्तृभोग्यनियन्तृरूपेण परिणामसामर्थ्यं शक्तित्रयशब्दवाच्यम्, एवं तर्हि मृत्पिण्डस्य घटशरावादिपरिणामसमर्थस्य तदुत्पादकत्वमिव, ब्रह्मण ईश्वरादीनामुत्पादकत्वमिति, तेषामनित्यत्वमेव । अथेश्वरादीनां सूक्ष्मरूपेणावस्थितिरेव शक्तिरित्युच्यते, तर्हि तदतिरिक्तस्य सन्मात्रस्य ब्रह्मणः प्रमाणाभावात्, बहुत्वादेकत्वावधारणाभावात्,

तदभ्युपगमे च तदुत्पाद्यतयैश्वरादीनामनित्यत्वप्रसङ्गाच्च, त्रयाणां नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मदशापत्तिरेव प्राक्सृष्टेरेकत्वावधारणावसेयेति वक्तव्यम्। न तदा तेषां ब्रह्मात्मकत्वादेकत्वावधारणं विरुध्येत। अतः सर्वावस्थावस्थितस्य चिदचिद्वस्तुनः ब्रह्मशरीरत्वश्रुतेः सर्वदा सर्वशब्दैर्ब्रह्मैव तत्तच्छरीरकतया तत्तद्विशिष्टमेवाभिधीयते इति, स्थूलचिदचिद्वस्तुविशिष्टं ब्रह्मैव कार्यभूतं जगत्, नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुविशिष्टं ब्रह्म कारणमिति तदेव मृत्पिण्डस्थानीयम्, 'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' इत्युच्यते, तदेव विभक्तनामरूपचिदचिद्वस्तुविशिष्टं ब्रह्म कार्यमिति सर्वं समञ्जसम्।

श्रुतिन्यायविरोधस्तु तेषां, भाष्ये प्रपञ्चित इति नेह प्रतन्यते॥ भाष्योदितोऽधिकरणार्थः ससूत्रविवरणः सुखग्रहणाय संक्षेपेणोपन्यस्यते।

तत्र प्रथमे पादे—प्रधानपुरुषावेव जगत्कारणतया वेदान्ताः प्रतिपादयन्तीत्याशङ्क्य, सर्वज्ञं सत्यसङ्कल्पं निरवद्यं समस्तकल्याणगुणाकरं ब्रह्मैव जगत्कारणतया प्रतिपादयन्तीत्युक्तम्। द्वितीयतृतीयचतुर्थपादेषु—कानिचित् वेदान्तवाक्यानि प्रधानादिप्रतिपादनपराणीति, तन्मुखेन सर्वाक्षेपमाशङ्क्य, तान्यपि ब्रह्मपराणीत्युक्तम्। तत्रास्पष्टजीवादिलिङ्गकानि वाक्यानि द्वितीये निरूपितानि; स्पष्टलिङ्गकानि तृतीये; चतुर्थे तु प्रधानादिप्रतिपादनतच्छायानुसारिणीति विशेषः। अतः प्रथमेऽध्याये सर्वं वेदान्तवाक्यजातं सार्वज्ञ्यसत्यसङ्कल्पत्वादियुक्तं ब्रह्मैव जगत्कारणतया प्रतिपादयतीति स्थापितम्।

द्वितीयेऽध्याये तस्यार्थस्य दुर्धर्षणत्वप्रतिपादनेन द्रढिमोच्यते। तत्र प्रथमे पादे सांख्यादिस्मृतिविरोधात् न्यायविरोधाच्च प्रसक्तो दोषः परिहृतः। द्वितीये तु साङ्ख्यादिवेदबाह्यपक्षप्रतिक्षेपमुखेन तस्यैवादरणीयता स्थिरीकृता। तृतीयचतुर्थयोर्वेदान्तवाक्यानामन्योन्यविप्रतिषेधादिदोषगन्धाभावख्यापनाय वियदादीनां ब्रह्मकार्यताप्रकारो विशोध्यते। तत्र तृतीये पादे चिदचित्प्रपञ्चस्य ब्रह्मकार्यत्वे सत्यपि, अचिदंशस्य स्वरूपान्यथाभावेन कार्यत्वम्; चिदंशस्य

स्वभावान्यथाभावेन ज्ञानसङ्कोचविकासरूपेण कार्यतोदिता । चतुर्थे तु जीवोपकरणानामिन्द्रियादीनामुत्पत्तिप्रकारः, इति प्रथमेनाध्यायद्वयेन मुमुक्षुभिरुपास्यं निरस्तनिखिलदोषगन्धम्, अनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणगणं निखिलजगदेककारणं ब्रह्मेति प्रतिपादितम् ।

उत्तरेण द्वयेन ब्रह्मोपासनप्रकारः तत्फलभूतमोक्षस्वरूपञ्च चिन्त्यते ।

तत्र तृतीयस्य प्रथमे पादे ब्रह्मोपासिसिषोत्पत्तये जीवस्य संसरतो दोषाः कीर्तिताः । द्वितीये च उपासिसिषोत्पत्तय एव ब्रह्मणो निरस्तनिखिलदोषताकल्याणगुणाकरतारूपोभयलिङ्गता प्रतिपाद्यते । तृतीये तु ब्रह्मोपासनैकत्वनानात्वविचारपूर्वकमुपासनेषूपसंहार्यानुपसंहार्यगुणविशेषाः प्रपञ्चिताः । चतुर्थे तूपासनस्य वर्णाश्रमधर्मेतिकर्तव्यताकत्वमुक्तम् ।

चतुर्थेऽध्याये ब्रह्मोपासनफलचिन्ता क्रियते। तत्र प्रथमे पादे ब्रह्मोपासनफलं वक्तुमुपासनस्वरूपपूर्वकोपासनानुष्ठानप्रकारो विद्यामाहात्म्यञ्चोच्यते। द्वितीये तु ब्रह्मोपासीनानां ब्रह्मप्राप्तिगत्युपक्रमप्रकारश्चिन्तितः । तृतीये तु अर्चिरादिगतिस्वरूपम्, अर्चिरादिनैव ब्रह्मप्राप्तिरिति च प्रतिपाद्यते । चतुर्थे तु मुक्तस्य ब्रह्मानुभवप्रकारश्चिन्त्यते ।

अतो मुमुक्षुभिर्ज्ञातव्यं निरस्तनिखिलदोषगन्धमनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणा[1]करं निखिलजगदेककारणं परं ब्रह्म, तज्ज्ञानञ्च मोक्षसाधनमसकृदावृत्तस्मृतिसंतानरूपमुपासनात्मकम्, उपासनफलञ्चार्चिरादिना ब्रह्म संपद्य स्वस्वरूपभूतज्ञानादिगुणाविर्भावपूर्वक- अनन्तमहाविभूत्यनवधिकातिशयानन्द-ब्रह्मानुभवोऽपुनरावृत्तिरूप इति शारीरकशास्त्रेणोक्तं भवति ॥

---

1 गुणाकरो गुणसमुदायः । बहुव्रीहिबलात् क्लीबता ।

𑌶𑍍𑌰𑍀𑌃

𑌶𑍍𑌰𑍀𑌮𑌤𑍇 𑌰𑌾𑌮𑌾𑌨𑍁𑌜𑌾𑌯 𑌨𑌮𑌃

𑌪𑍍𑌰𑌣𑌮𑍍𑌯 𑌶𑌿𑌰𑌸𑌾𑌽𑌽𑌚𑌾𑌰𑍍𑌯𑌪𑌙𑍍𑌕𑍍𑌤𑌿𑌂 𑌸𑌮𑍍𑌪𑍍𑌰𑌤𑍍𑌯𑌨𑍂𑌦𑍍𑌯𑌤𑍇 ।
𑌵𑍇𑌦𑌾𑌨𑍍𑌤𑌦𑍀𑌪𑌗𑍍𑌰𑌨𑍍𑌥𑌾𑌰𑍍𑌥𑍋 𑌵𑍍𑌯𑌕𑍍𑌤𑌂 𑌦𑍍𑌰𑌮𑌿𑌡𑌭𑌾𑌷𑌯𑌾 ॥

ப்ரணம்ய சிரஸாசார்யபங்க்திம் ஸம்ப்ரத்யநூத்யதே.
வேதாந்ததீபக்ரந்தார்த்தோ வ்யக்தம் த்ரமிடபாஷயா.

வேதாந்த தீபம்.

திருவின் கேள்வனாய், அளவின்றி யிருப்பவனாய், உயர்ந்த குணங்களின் திரளுக்கே ஓரிடமான உருவனாய், தோஷங்களை யெல்லாம் அணுகாதபடி அழிக்கின்றவனாய், பரமாகாசமெனப் படும் வைகுந்தத்தை வாஸஸ்தானமாக உடையனாய், வாக்குக் கும் மனத்துக்கு மெட்டாதவனாய், வணங்கின ஜனங்களின் கண்களுக்கு இலக்குமான ஆதிபுருஷன் யாவன், அவனுடைய திருவடித்தாமரையில் கைங்கர்யம் செய்வதிலே என் மனம் பற்றுள்ளதாகுக. (1)

ஆசிரியர்களைத் தலையால் வணங்கி அவர்கள் அறுதியிட்ட வழியாலே ப்ரம்மஸூத்ரங்களின் சொற்களுள் திகழும் வேதாந்தமென்ற உபநிஷத் வாக்யங்களின் பொருள் ப்ரகாசப் படுத்தப்பெறும். (2)

இப்பொருள் விஷயமாக இதுவே யன்றோ வேதமறிவார் கொண்ட வகை—சொரூபத்தாலும் தன் குணத்தினாலும் அசே தனமான பொருளைக்காட்டிலும் அடியோடு வேறுபட்டவனாய், அதற்கு ஆத்மாவுமான சேதநன் ஆவான் ஜீவாத்மா. பத்தன், முக்தன், நித்யன் என்ற அந்த ஜீவாத்மவர்க்கத்தினின்றும், எல்லா தோஷங்களுக்கும் விரோதியா யிருப்பதோடு கல்யாண குணங்களுக்கே இடமானதாலும், எல்லாத்தசைகளிலும் சேத னங்களிலும், அசேதனங்களிலும் பரவுதல், தரித்தல், ஏவுதல் சேஷியா யிருத்தலென்றவற்றாலும் மிக்க வேறுபாடுடையவ னவான் பரமாத்மா. இங்ஙனமன்றோ பகவான் பகர்ந்தரு ளினது—(கீதை 15–16, 17.)

[1]"உலகில் க்ஷரன் அக்ஷரன் என இருவகைப் புருஷர்கள் (ஆத் மாக்கள்) ப்ரமாணஸித்தர்கள். க்ஷர புருஷனெனப்படுகின்றது

ஸ்ரீ:

SREE VĒDĀNTA DEEPA.



Pranamya Sirasā Āchāryapanktim samprati anoodyatē.

Vēdānta Deepagranthārtha : Vyaktam Āngalabhāshayā,

May my mind be devoted to the service at the lotus feet of Him who is the First or Primaeval Being, the Lord of Sri, the Immeasurable, the Abode of excellent qualities, the Destroyer of all evil, the Dweller of Parama-Pada *(Vaikuntha)*, and who is beyond the reach of speech or mind, but within the range of the vision of His Devotees!

With head bowed to the great Teachers, and following the path indicated by them, here we elucidate the (true) meaning of the words of *Vedanta*, imbedded in the *Brahmasūtras.*

This is the path laid down by *Vedavits* (Vedawise):—*Jeevātman* is *chētana* (the knower) and by his very nature and his qualities is absolutely distinct from *Achētana* (the Non-sentient thing); he is also the soul of the *Achētana.* Totally distinct from this *Jeevātman* consisting of 1. the *Baddha,* (i. e., person bound by *Karma,*) 2. the *Mukta,* (the person released) and 3. the *Nitya,* (the eternally free) is the *Paramātman* of the quality (i. e., power) of destroying all evil, and being the abode of all virtuous qualities. He is the in-dweller in all the sentient and the non-sentient things at all times, in all their forms. He is the supporter, the Ruler and the Lord of All. So He is quite distinct. So says the Lord (in the *Bhagavad Geeta*) (15–16, 17)

[1]"In this Universe there are two kinds of souls *Kshara* and *Akshara*. By the word '*Kshara*' are meant all Sentient Beings; by '*Akshara*' is indicated some Being, Indestructible (Undestroyed) and always firm and steady (free from all restrictions). Apart and distinct from *Kshara* and *Akshara* is a Superior Being called *Parmātman*. He, the Lord, indwelling in all three *Lōkās* (i. e., *Baddha*, *Mukta* and *Achētana*) supports them. Thus, know then that being distinct from *Kshara*, above and distinct from *Akshara*, I am called *Purushōttama* (Superior Being) by the lōka (Smṛti) and by the *Vēdas*."

(Not only this); *Srutis* also proclaim Him as distinct from *Chētana* as well as *Achētana*—;

1. "The Master of Prakṛti (Matter) and of *Kshētragna* (Jeeva) and the Lord of all excellent qualities."

2 "The Lord of the whole Universe and the Lord of Himself with none to lord over Him."

3. " He is *Nārāyaṇa* who penetrates into and envelopes all of them *Chētana* and *Achētana*." etc.

That the word "*Kootstha*" (used in the earlier passage quoted from *Bhagavad Geeta*) means "Absolutely Free" is derivable from other passages such as. "Who comtemplates on *Pratyak Ātman* in its true nature, indescribable, unperceivable by ordinary organs, all–pervading, not within reach of inference, comman to all (*Kootastha*), fixed and Imperishable.

Sootrakāra also says the same thing i. e., that *Brahman* is distinct from *Jeeva*. The *sootras* are:—

I. "It is not the other (*Jeeva*). Since such construction is not consistent with the context."

2. "Since it is laid down as being seperate."

ஸமஸ்த ப்ராணியும். அக்ஷரனுவான் அழிவற்றவன் கூடஸ்தன் எனப்படுபவன். உத்தமபுருஷ (புருஷோத்தம)னே வென்னில்-அசேதனம், பத்தன், முக்தன் என்ற மூன்று லோகங்க(லோக்யந்தே=ப்ரமாணங்களைக் கொண்டு அறியப்படுகின்றன வென்பதாலே இவை லோகங்களெனப்படுகிறன)ளையும் புகுந்து தரிப்பவனுயும் அழிவற்றவனுயும் நியமிக்கின்றவனுயு மிருப்பதாலே பரமாத்மாவென்று கூறப்பட்டவனுய் முன் சொன்ன புருஷர்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவனுகிருன். க்ஷரனுக்கு மேற்பட்டிருப்பதோடு அக்ஷரபுருஷனுக்கும் மேம்பட்டிருக்கின்றேனென்றது காரணமாக வேதார்த்தத்தைக் காணவைக்கும் ஸ்மிருதியிலும் வேதத்திலும் நான் புருஷோத்தமனென ப்ரஸித்தி பெற்றிருக்கிறேன்' என்றவாறு.

(சேதநாசேதனங்களைவிட வேருனவனென்று விளக்கிக் கூறுகிறது) வேதமும்—

1 'ப்ரக்ருதிக்கும் ஜீவனுக்கும் ஸ்வாமியாய் அதன் குணங்களையும் நியமிக்கின்றவன் (அல்லது ஜ்ஞானம் சக்தி முதலிய குணங்கள் உள்ளவன்)

2 'உலகமனைத்துக்கும் ஸ்வாமியாய் தனக்குத்தானே ஈச்வரன்,'

3 'உள்ளும் புறமும் எல்லா வஸ்துக்களிலும் பரந்திருப்பவன் நாராயணன்' என்பவை முதலாகவாம் அவை.

(கீதையில்) 'கூடஸ்த்த:' என்ற சொல்லுக்கு முக்தஸ்வரூபம் எனப்பொருள். அங்கே, '(பகவானைக் காட்டிலும் வேருக) தேஹங்களுக்கேற்பட்ட தேவன், மனுஷ்யன் என்ருற்போலுள்ள பெயர்களால் சொல்லத்தகாத நிலையுடையதும், இந்திரியங்களாற் காணப்படாததும், தானெடுக்கும் தேஹங்களெல்லாவற்றிலும் புகுவதும், ஆயினும் அவற்றைப் போல் நினைக்கத்தகாததும், எனவே எல்லாவற்றிற்கும் பொதுவாய் தேவாதிதேஹங்களுக்குள்ள தோஷம் தட்டாமலிருப்பதாலே கூடஸ்த்தமெனப்பட்டதும், தன் சொரூபத்திலே ஒரு விகாரமுமில்லாமையாலே அசலமெனப்படுவதும், அழிவற்றதுமாய் அக்ஷரமென்று பேர்பெற்ற ஆத்மாவை எவர்கள் உபாஸநம் செய்கின்றனரோ' என்றவாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறதன்ருே? I

I. கூடஸ்தம் என்பதற்கு வம்சத்திலே கூடஸ்தனுயிருப்பான் பின்வரும் கிளைகளுக்கெல்லாம் பொதுவாயிருக்கிறதுபோல் எடுக்கும் எல்லாத் தேஹங்களுக்கும் பொதுவானதெனப் பொருள். கூடவத் திஷ்ட்டதி எனவும் கூடஸ்தன் என்பதுண்டு. அப்போது மலையின் சிகரம்போலும், கொல்லத்தில் அடிக்கும் இரும்புகளைத தாங்கும் இருப்பக்கட்டி (சம்மட்டி) போலும் மாறுபாடின்றி யிருப்பதெனப் பொருளாம்.

ஸூத்ரகாரரும இப்படியே (ஜீவனைவிட ப்ரஹ்மத்தை வேருகவே) சொலலுகிருர்—

1 'ஜீவனன்று; பொருந்தாதாதலின்'

2 'வேருகச்சொலலப்பட்டிருப்பதால',

3 'சேராததால் சரீரமெடுத்துள்ள ஜீவனுகான்'.

4 'உபாஸனத்திற்குச் செயப்படுபொருளாக ப்ரம்மத்தை யும், எழுவாயாக ஜீவனையும் சொலலியிருப்பதாலும'

5 'ஆத்மாவினுள்ளிருக்கும் புருஷன் என்றது போன்ற சொல்லாலும்'

6 'சரீரத்தினுள்ளேயிருப்பதாலே ஜீவனைப் போல் இவனுக் கும் ஸுகதுக்கங்களின் அனுபவம் நேருமென்னவேண்டா. ஜீவனுக்கில்லாத விசேஷமிருப்பதால',

7 'கபிலஸ்ம்ருதியிற் சொல்லப்பட்ட ப்ரக்ருதியாகாதே இது; அதற்குச்சேராத தர்மங்களைச் சொல்லியிருப்பதால். அது போலவே ஜீவனு மாகாது'

8 'காண்வம், மாத்யந்தினம் என்ற சுக்லயஜுர்வேதத் தைச் சேர்ந்த இருசாகையாரும் இவனை ஜீவாத்மாவினின்றும் வேறு பட்டவனுகவே ஓதுகின்றனரே',

9 'ப்ரக்ருதிக்கும ஜீவனுக்கு மில்லாத விசேஷங்களைக் குறித் திருப்பதாலும, வேறென்றே கூறி யிருப்பதாலும் அவையாகா'

10 'முக்தர்களால் நெருங்கி அடையக்கூடியவனென்ற தாலும்',

11 '(உடலில் ஒருவன் உண்ணுமலே விளங்கி) நிற்பதாலும் (மற்றொருவன்) உண்பதாலும்',

12 'ஜீவனை யெடுத்திருப்பதால் அவனே தஹரனுகலா மென்னவேண்டா; அவனுக்கு இக் குணங்கள் கூடாவாதலின்',

13 'மேல்வாக்யத்தாலே ஜீவனும் அக்குணங்களுள்ளவ னெனில, சுயரூபத்திற்கு ஆவிர்பாவம (தோற்றம்) பெற்றபிறகே அவன் அங்கு அங்ஙனம் சொல்லப்பட்டிருப்பது.'

14 'ஜீவனையுமீச்வரனையும் வெவ்வேருக உறக்கத்திலும் இறப்பிலும் சொல்லியிருப்பதால்',

15 'எல்லாவற்றிற்கும் பதியென்பது முதலிய சொற்க ளாலும்',

3. "He is not the embodied *Jeeva* since *Jeevā* does not and can not possess the qualities stated here."

4. "Since (for *Upāsana* purpose) the *Brahman* is said to be the object and the *Jeeva* as the doer of the *Upāsanā* or meditation."

5. "Since there is the word used to denote *Brahman* as being within the *Ātman*."

6. "If it is argued that he would be affected by pains or pleasures : No! Since He is the other and distinct from *Jeeva*."

7. "This can not be the *Prakṛti* mentioned in *Kapila Smṛti*. Since attributes, not to be found in *Prakṛti* are mentioned (as His). Similarly He can not be the same as *Jeeva*."

8. "Those who belong to *Sukla Yajurvēda Sakhās*, i. e,, both *Kānvas* and *Mādhyandinas* proclaim Him as distinct from *Jeeva*."

9. "Since it is distinguished by some attributes and qualities not found to be in *Prakṛti* and *Jeeva*, and since it is also recognized that *Brahman* is a distinct entity, it is not the same as the other two."

10. "Since it is said that *Muktas* can approach Him."

11. "Since one stays (firm without eating or enjoying) but the other eats and enjoys."

12. "If it is argued that since *Jeeva* is taken up for discussion here that *Dahara* is the same as *Jeeva*, no such inference should be made, because the attributes (mentioned here) of *Dahara* can not be found in *Jeeva*."

13. "If by the passage following, it is sought to be inferred that *Jeeva* possesses the same qualities, be it known that the passage speaks of one who

possesses the qualities (mentioned) afterwards. This (possession of qualities) comes into existence only after the emergence to sight (or light) of the (*Jīva's*) *Swāroopa*, his natural qualities.

14. "Since Jeeva and Iswara are spoken of as distinct even in Sleep and when Jeeva gets out of the body."

15. "Since he is described by the words, 'Lord', etc."

16. " It is certainly above and distinct since it is often plainly described as separate."

17. "Since, as Bādārāyana says, the *Ṣāstras* instruct us of a superior Ātman, other than Jeevātman, the goal to be attained can be attained only by Vidyā or knowledge and not by Karman (action) alone. It is clear from the *Vēdānta* that *Vidyā* is always mentioned only in conection with the Supreme Being."

18. " A Mukta attains *Sāmya* (a like status) with God except for the function of creation, protection and destruction. When sepeaking of God, these functions are referred to; and there is no mention of Jeeva at that place (in that context).

19. Jeeva's attainment to God is (restricted) only to the enjoying of bliss."

By these and like Sootras is the proposition established.

The above passages (which clearly show distinct -ness as pointed above) can not be said to be used in relation to Avidyā (Ignorance) (according to Sankara) or to upādhi (some intervening cause) (according to Bhāskara). For, even when speaking of a Mukta (the enlightened, i. e., freed from Ignorance, or of one not affected by Upādhi some

16 'வேருக ஓதப்பட்டதால் வேருனதே,'

17 'ஜீவனுக்கு மேம்பட்டவனை உபதேசித்திருப்பதாலே வித்யையினுலேயே புருஷார்த்தம்; கர்மத்தினுலன்று; வித்யைச் சொல்லுமிடங்களிலெங்கும் அப்படிப்பட்டவனையே காண்ப தால் என்பது பாதராயணர் கொள்கை.'

18 'முக்தனுக்கு ஸ்ருஷ்டி, ஸ்திதி ஸம்ஹாரமெனப்படும் உலகவ்யாபாரம் நீங்கலாகவே ப்ரம்ம பரமஸாம்ய மாம். ஈச்வ ரனைச் சொல்லும்போதே உலகவ்யாபாரங்களான அவற்றைச் சொல்வதாலும், அங்கு ஜீவனைப் பற்றிய ப்ரஸ்தாவமில்லாமை யாலும்.'

19 'ஸுகாநுபவத்தில் மட்டும் ஜீவனுக்கு ப்ரஹ்ம ஸாம்ய மென்பதற்கு ஸாதகமிருப்பதாலும்'

என்றவாறுள்ள ஸூத்ரங்களைக்கொண்டு.

ஆகிலும் (சாங்கரமதத்தின்படி) அவித்யையினுலே கல்ப்பிக் கப்பட்டதாகவோ, (பாஸ்கரமதப்படி) உபாதியினுலேற்பட்ட தாகவோ இருக்கும் பேதத்தைக் கொண்டு இங்ஙனம் வெவ்வே ருகக் கூறும் சொற்கள் தோன்றினவென்னல் தகாது. (ப்ரம்மம் ஒன்றே யுள்ளது. அதை யறியவொண்ணுதபடி செய்கிறது மாயை. இதுவும் பொய்யே. இம் மாயையி னின்றே இந்த ப்ரபஞ்சமெல்லாம் ஏற்படுவதால் ப்ரபஞ்சமும் பொய்யே. அந்த ஒரு ப்ரம்மமே அவித்யை யென்ற மாயை யினுல் மறைக்கப்பட்டு ஜீவனுகத் தோற்றம் பெறுகிறது. மாயை விலகினபோது தனி ஜீவனுமில்லை என்பது சாங்கரமதம். 'உலகம் பொய்யன்று. ப்ரம்மமொன்றே உலகிற் காணும் ஸகல ப்ரபஞ்சமாக வாம் ப்ரக்ருதி யென்ற அசேதந வஸ்து வாக மாறுகிறது. அதனின்று உலகமுண்டாகிறது பலவகை சரீரங்களும் இந்திரியங்களு மெல்லாம் உண்டாகின்றன. அந்த ப்ரம்மமே வெவ்வேறு தேஹேந்த்ரியாதிகளெனப்படும் உபாதி களாலே வெவ்வேறு ஜீவனுக்கப்படுகிறது, ஒரே ஆகாயம் குடம், மடம் முதலான பிரிவுகளாலே போல' என்பது பாஸ்கர மதம்.) இப்படி உண்மையிலில்லாமையாலே பொய்யான அவித்யையென்றதொன்று ஒரு ப்ரம்மத்தி னிடமிருந்து பல ஜீவன்களைக் கல்ப்பித்துக் காணவைக் கிறதென்ற பக்ஷமும், 'ப்ரம்மத்தினிடமிருந்தேற்பட்ட அந் தந்த தேஹேந்திரியங்கள் போன்றவற்ருல், குடம் வீடு முதலான வற்ருல் ஆகாயத்திற்போலே பேதம் தோற்றுகிறதத்தனை; அவ் வுபாதிகள் விலகினபோது ஒன்ருய்விடும்' என்ற பக்ஷமும் பொருந்தா. எல்லா அவித்யைகளும் உபாதிகளும் கழிந்த முக் தனைக் கூறுமிடத்து பேதத்தை ஸாதித்திருப்பதாதலின்.—

[1] 'இந்த ஞானத்தைக் கொண்டு எனக்கொத்த நிலையைப் பெற்றவர்கள் ஸ்ருஷ்டி காலங்களில பிறப்பதுமில்லை; ப்ரளய காலத்தில் கெடுவதுமில்லை,' (கீதை) என்கிற ஸ்மிருதி வாக்யம் பேதத்தை ஸ்பஷ்டமாகச்சொல்லுகிறது.

[2] 'எல்லாம் லயித்தபோது ஞானியானவன் புண்ணிய பாபங்களை உதறிவிட்டு அழுக்கற்றுச் சிறந்த ஸமத்வத்தைப் பெறுகிறான்', என்கிற சுருதி வாக்யமும் அங்ஙனமே பேதத்தை ஓதுகிறது.

இதனைக் கீழ்க்கண்ட ஸூத்ரங்களிலும் காண்க.—

[3] 'முக்தனால் நெருங்கி யடையத்தகுந்தவனாகச் சொல்லி யிருப்பதாலும்',

[4] 'மேல்வாக்யத்தினாலோ வெனனில, அங்கு சுயரூபம் ஆவிர்பவித்திருப்பவன் சொலலப்படுவான்',

[5] 'பரஞ்சோதியை யடைநது பெறுவது சுயரூபத்தின் ஆவிர்பாவமே, (புதிதொன்றுமிலலை); ஸ்வேந என்கிற சொல் இருப்பதாதலின்',

[6] 'முக்தன் ஜகத்வ்யாபாரமிலலாதவன்; அதைச் சொல்லும் ப்ரகரணமெல்லாம் ஈச்வரனைச் சார்ந்திருப்பதாலும், ஜீவனுக்கு அங்கே ப்ரஸ்தாவமிலலாமையாலும்',

[7] 'அனுபவத்தில்மட்டுமே ஜீவப்ரம்மங்களுக்கு ஸாம்ய மென்பதற்கு ஸாதகமிருப்பதாலும்.'

இவ்வாறு அவித்யை, உபாதி யெலலாவற்றினின்றும விடு பட்டவனுக்கே பேதத்தை ஸாதித்திருப்பதால் வேதம், ஸம்ருதி, ஸூத்ரம் இவற்றில் எங்கும் பேதமே உரைக்கப்பட் டிருக்கிறபோது சேதநம, அசேதநம், ஈச்வரனென்ற தத்துவங் களுக்குள்ள பேதம் இயற்கையாகவுள்ளதென்றே நிர்ணயிக் கப்படுகிறது.

(ஐக்யம சொல்லும் வசனங்களுக்கு இதனால யாதொரு விரோதமுமில்லை.)

[1] 'ப்ரம்மத்தினாலான பிறப்பும் பிழைப்பும் இறப்புமுள்ள தாலே இவ்வுலகெல்லாம் ப்ரம்மமே என்று சாந்தியுடன் உபா ஸனம் செய்யவேண்டும்',

[2] 'பரிணாமங்களும் பெயர்களும் வியவஹாரத்திற்காக(= உலகயாத்திரைக்காகக்) கொள்ளப்படுகிறன. மண்ணாக விருப்ப

intervening cause), the distinction of *Brahman* from the *Mukta* is maintained.*

The above can not be said to be true (acceptable). For the distinction is clearly stated in the *smṛtis* and *Ṣrutis*,

1. "Having acquired this knowledge, they attain likeness with Me—they are not born at the creation, nor destroyed at the *Pralaya* (Universal destruction) again,"

2. "Then the devotee, having shaken himself, free of all good and evil, and becoming pure, attains full likeness of God,"—

as well as in the *S'ootras*,

3. "Since it is said that He is approachable by *Muktas*."

4. "If it is argued that according to the following passage, *Dahara* would be ***Jeeva***, the answer is that the following passage deals with such ***Jeeva*** as obtained his natural form afterwards."

5. "On reaching Him only the natural form appears, because of the term "*Swēna*".

6. "Except the function of creation, as it is referred to when speaking of God and no mention there of ***Jeeva***"

7. "Since Jeeva's attainment to God is restricted only to the enjoying of bliss".

Note, * **According to Sankara, Avidya or ignorance makes us things really non existent as real and existing, and when that Ignorance is removed, the True oneness will become manifest.**

According to Bhaskara—all Jeevas are but portions or parts of Brahman, like the air (Akasa) found in a pot, house etc.; and again when the pot or house is removed, the air in it becomes one with the Universal atmospheric air. Like this, the jeevas become one with Him at the time of the Flood (pralaya or end of the world) or of release or liberation.

Hence, it must be concluded that the intention of the *Ṣrutis*, *S'mṛtis* and *Sootras* is that the distinction of *Chit*, *Achit* and *Īswara* from each other as maintained by them, is natural and not caused by *Avidyā* or *Upādhi*. Even when speaking of a *Mukta* in the state of enlightenment, or freedom from Ignorance, the distinctness of *Brahman* from *Mukta* is maintained. So also is the case of *Upādhi*.

There is nothing against the above conclusions in the passages which seem to speak of oneness. The passages mostly relied on are :—

1. "Meditate peacefully on *Brahman* as being all the Universe, as it is created, sustained and destroyed by Him."

2. "Assumption of various forms and assigning of different names are all for mere utility or worldly convenience. Whatever the transformation (vessel forms) the earth or mud may assume, the substance is earth alone and no other."

3. "Oh *Sōmya!* in the beginning, this whole Universe existed as a substance, lone without a second. It desired, 'let me become many'; let me be born'. Then It created *Tējas*".

4. "Oh *Sōmya*! all these creations *(Prajās)* are created of *Sat*, dependant on *Sat*, and get absorbed in *S'at*. All these have Him as their *Ātman* (soul). He is Unperishing, Changeless. He is the *Ātman*. Oh *Swētakētu*! thou art He."

5. "Understand Jeeva called *Kshētragṇa* also is Myself."

6. "That the world is not other than *Brahman* is clear from the passage containing *Arambhaṇa*......".

From and by the above passages, it is clear that *Brahman* is the Primaeval Cause and all the Universe of *Chētana* and *Achētana* is the Result; and the result is no other (in the matter of Substance) than the

தென்பது எல்லாப் பரிணாமங்களிலுமுள்ளதாகையாலே ஸத்ய மெனப்படுகிறது',

3 'ஸோமயாகம் செய்யத்தகுதியுள்ளவனே; (அல்லது சாந்தனே!) இவ்வுலகு உலகாவதற்கு முன்னே இரண்டாவது வஸ்துவின்றி ஒன்றாகவே ஸத்தாகவே யிருந்தது. அது, 'நான் வெகு வாகக்கடவேன்; (அதற்காக) பலவாகப் பிறக்கக்கட வேன்' என நினைத்தது. அது தேஜஸ்ஸை ஸ்ருஷ்டித்தது.'

4 'ஸோம்யனே! இந்த ப்ரஜைகளனைத்தும் ஸத்தினின்று பிறந்தவை; ஸத்தை ஆதாரமாகவுடையவை; ஸத்திலே லயிக் கின்றவை., இஃதெல்லாம் அதை ஆத்மாவாக உடையது. அது ஆத்மா. ச்வேதகேதுவே! நீ அது ஆகிறாய்',

5 'க்ஷேத்ரஜ்ஞனெனப்படும் ஜீவனையும் நானென்றறி வாயாக',

6 'ஆரம்பண' என்ற சொல் முதலியவைகளால் உலகத் திற்குப் பிரம்மத்தைக் காட்டிலும் வேறுபாடில்லை யென விளங்கும்.'—

என்றவாறு பரப்ரம்மம் காரணமென்றதும், சேதந அசே தநமயமான பிரபஞ்சமனைத்தும் காரியமென்றதும், கார ணத்தைவிட கார்யம் வேறன்றென்றதும் முன் சொன்னபடி சித்து-அசித்து-ஈச்வரர்களுக்கு பேதத்தை நன்கு இசைந்த போதே பொருந்திவிடும்.

ஏனெனில், எந்தத் தசையிலும் சித்தும் அசித்தும் பரமாத் மாவின் உடலென்றதும், பரமாத்மா அவற்றின் ஆத்மா வென்றதும்,—

1 'யாவன் பூமியிலிருப்பவன்; யாவனொருவனுக்குப் பூமி உடல்;'

'யாவன் ஜீவாத்மாவிலிருப்பவன்; யாவனொருவனுக்கு ஜீவாத்மா சரீரம்; யாவன் ஆத்மாவை உள்ளிருந்து ஏவுகின்றான்;'

'யாவனொருவனுக்கு அவ்யக்தம், அக்ஷரம், மிருத்யு என மூலப்ரக்ருதியின் உட்பிரிவுகள் உடல்கள்;'

2 'இவன் ஸர்வப்ராணிகளினுள் இருக்கும் ஆத்மாவும், பாபங்களை யணுகாதபடி செய்கின்றவனும், பரமபதத்திலிருப்ப வனும் ஓர் தேவனுமான நாராயணன்',

3 'ஸர்வஜநங்களுக்கும் உள்ளே புகுந்து ஈச்வரனாய் ஆத்மாவானவன்'

என்றவை போன்ற வேதங்களினாலேயே உபதேசிக்கப் பெற்றன. ஆகையாலே ஸூக்ஷ்மமான (நுண்ணிய) நிலையி லுள்ள சேதநாசேதநங்களை உடலாக்கிக்கொண்டவனாய் பரமாத்மா காரணமாகி அந்தப் பரமாத்மாவே பேருருவுற்ற சேதநாசேதநங்களை யுடலாகக்கொண்டு கார்யமு மாகிறான். ஆதலால், காரண நிலையிலும் கார்யநிலையிலும் சேதநாசேதநங் களை உடலாகக் கொண்டு அவை விசேஷணங்களாகவும், தான் விசேஷ்யமா (பிரதானமா)கவும் தோன்றும்படி எல்லாச் சொற் களாலும் சொல்லப்படுகிறான். உடலைச்சொல்வதற்காக ஏற் பட்ட சொற்கள் அவ்வுடலைமட்டு மின்றி அதன் ஆத்மாவையும் சொல்லுகிறதென்பது அநுபவத்திலுமுள்ளது. தேவன், மனுஷ்யன், இந்த்ரன், தேவதத்தன் என்றாற்போலுள்ள பதங்கள் அந்தந்த உடலையும் ஜீவாத்மாவையும் கூறுகின்றனவே. உட லென்பதுமட்டுமல்ல, சாதி, குணம இவற்றைச் சொல்லும் சொற்களும் அவை விட்டுப் பிரியாதபடி அவற்றிற்கு ஆதார மான வஸ்துக்களையும் சொல்லும் 'நீலம்' என்றால அது நிறத்தையும் நிறமுள்ள வஸ்துவையும சொல்லுகிறது. இப்படி யிருப்பதாலே பரமாத்மாவைச் சொல்லும் சொற்களையும், மற்ற வஸ்துக்கள் எல்லா வற்றிற்குமுள்ள சொற்களையும் ஒரே பொருளைக் கூறி விசேஷண விசேஷ்யங்களாகவாக்குவது முதற் றமாய் மிகவும் பொருததமுடையதாயிற்று.

இவ்வர்த்தத்தை வேதமே விவரிக்கின்றது. எங்ஙன மெனில்—

[1] 'ஜீவனை யுடலாகக கொண்டு நான் ஒவ்வொன்றிலு முள்ளே புகுந்து உருவமும் பேரு மேற்படுத்துவேனாக.'

[2] 'அதனை ஸ்ருஷ்டி செய்து அதனுள்ளேயே புகுந்தான்; புகுந்து சேதநமாகவும் அசேதநமாகவுமானான்.' எனவுள.

உட்புகுந்திருப்பதாலே சேதநாசேதநங்களைச் சொல்லும் சொற்களாலே சொல்லப்படுகிறதத்தனை யல்லது சேதநாசேத நங்களும் அவனும் ஒன்றாயிடுவதில்லை. எல்லாவற்றிற்குமுள்ளே புகுந்து அவற்றை உடலாக உடையவனாயிருப்பதாலே அவற் றுடன் சேர்ந்து தானே அவற்றிற்கான சொற்களின் நேர்ப் பொருளாகிறானென இதன் பொருள்.

'நான் வெகுவாகிறேன்' என்ற ஸங்கல்ப்பமும், நாமங்களா லும் உருவங்களாலும் பிறிவற்று ஸூக்ஷ்மங்களான சேதநா சேதநங்களை உடலாகப் பெற்றதாலே ஒருவிதமா யிருந்தவ னுக்கு, பலவாகப் பிரிந்த நாமங்களையும் உருவங்களையுமுடைய சேதநாசேதநங்களை உடலாகக் கொண்ட படியிலே வெகு

Cause. The above passages are reconcilable even and only in the view that there is distinctness between *Chit* and *Achit* on one side and *Īswara* on the other. For, it is demonstrated that also *Chit* and *Achit* are *Ṣareera* (Body) of *Īswara (Paramātman)* and that *Paramātman* is the Soul (within them). Thus it is said:

1. "Who dwells on the Earth; WHOSE body is the Earth." "WHO dwells in Soul (Ātman)—WHOSE body is (this) soul, WHO, indwelling, commands the Soul." "Who has as His Body *Avyakta*, *Akshara* and *Mṛtyu* (the three divisions of Moola *Prakṛti*).

2. Who is the Soul indwelling all beings, Who repels (destroys) all Sins—the Dweller of *Parama Pada* (the Highest Bliss), the one God, Nārāyaṇa."

3. "Who, having penetrated, rules over all Beings and so is the soul of All."

Thus having *Chētana* and *Achētana* in their subtle forms as His bodies, the *Paramātman* becomes the Primaeval Cause of all; He also becomes the Effect (or Result) by taking all these in their Sthoola (or material) forms as His bodies. In both the stages of Cause and Effect, He has, as for His body, all the *Chētana* and *Achētanā*, and they become His attributes.

Thus by the use of the words stating *Chētana* and *Aehētana* what is really meant is the Paramātman, *Chētana* and *Achētana* being His attributes. For example, take the sentence "Earth is Brahman." Here the Word 'Earth' means not merely the worldly *Achētana*, but it means the *Brahman* (the Principal) with Earth as its attribute. Again, in the sentence "*Swētakētu* is Brahman" the word *Swētakētu* denotes *Brahman* within Swētakētu. Thus, as attributed, Brahman is the principal (primary) meaning of all these words.

This truth is well demonstrated by even *Ṣrutis* themselves thus :

1. "Brahman said: 'Let me bring about Names and Forms taking the *Jeeva* as my body and entering into each created thing,"

2. "Having created *Chētana* and *Achētana*, He penetrated, and having penetrated into them He became *Chētana* and *Achētana*."

Since it is said that He enters into them, it is clear that He is different and distinct from *Chētana* and *Achētana*; and the words can not carry the meaning that He and the *Chētana* and the *Achētana*, are One and the same. The real meaning, therefore is that He enters into them and possesses them as His bodies and hence by this connection with them, He becomes directly described as them. When He is described as One (in Pralaya), it is so because of his having the *Chit* and *Achit* as His bodies in the stage before their assuming the distinct material forms and names; He wishes to be many by having the same *Chit* and *Achit* as His bodies in their present forms and names. So His wish of creation is expressed as "Let me become many."

By the passage '*Bahu syām*' which denotes the wish of ONE to become many, what is meant is that what was ONE having as its Body the *Chit* and *Achit* in their subtle forms before they assumed the distinct shapes and names becomes many having as its body the *chit* and *achit* divided into distinct names and forms. (This is to say, He is ONE and His Body, which is *Chit* and *Achit*, becomes many).

This is the way indicated by the learned in the Vedas—This is the Vedic truth.

But there are those who say of the *Brahman* (that has been mentioned to be investigated here) that *Brahman* stands by itself without anything else existing, without being distinguished from any other, with no qualification or quality, and no form, but merely as a Self-Illuminating Eternal Knowledge (with no ending or destruction).

விதமாக ஆவதைப் பற்றினதே யல்லது, ப்ரம்மமே சேதநா சேதநங்களின்றியே தான்மட்டுமே முதலில் இருந்து பிறகு வெகுவாக = இவ்வளவு ப்ரபஞ்சமாக ஆவதைப் பற்றி யன்று.

இதுதான் வைதிக ஸித்தாந்தம்.

சாங்கராதி பிறமதங்களின் பொருந்தாமை.

இப்படிப்பட்ட ப்ரம்மம் இங்கு விசாரிக்கப்பட்டிருக்க இதை விட்டு, விசாரிக்கப்படவேண்டியதாகச் சொன்ன பிரம்ம மானது தன்னைத் தவிர வேறொன்றுமே யில்லாமையாலே ஒன்றை (தன்னை) விட வேறுபட்ட தேதேனுமொரு விசேஷமு மின்றி நிர்குணமாய் நிர்விகாரமாய், தானே ப்ரகாசிக்கின்றதாய், அழிவற்றதாய், வெறும் ஜ்ஞானமாகவே யிருப்பதொன்று என யாவர் சொல்லுகின்றார்* அவர்களுக்கு ஸூத்ரங்களெல்லாமும்

* இந்த மதங்களைச் சுருக்கமாக ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்திலே ஒரு ச்லோகத்தில் குறித்தரு ளினர். அந்த ச்லோகமாவது—

“ பரம் ப்ரஹ்மைவாஜ்ஞம் ப்ரமபரிகதம் ஸம்ஸரதி தத்
பரோபாத்யாலீடம் விவசமசுபஸ்யாஸ்பதமிதி
ச்ருதிந்யாயாபேதம் ஜகதி விததம் மோஹநமிதம்
தமோ யேநாபாஸ்தம் ஸ ஹி விஜயதே யாமுநமுநி:”

என்றதாம். இதில் முதற்பாதத்தில் சாங்கரமதமும் இரண்டாம் பாதத்தில் பாஸ்கர யாதவ பக்ஷங்களும் குறிக்கப்பட்டன.

இதன் பொருளாவது—ப்ரம்மம் ஒன்றே உண்மையாய் உள்ளது. சேதநர்களோ, அசேதநர்களோ, ப்ரம்மத்தின் குணங்களோ உண்மையில் இல்லை. அந்த ப்ரம்மம் அஜ்ஞானம் என்ற அவித்யைக்கு வசப்பட்டு இப்ரபஞ்சமாகிற பல ப்ரமங் களுக்கு இடமாகிறது. ஆகவே ஜீவனாகவும் ஆகிறது. உண் மையில் இதெல்லாம் பொய்யே என்றது சாங்கரமதம். ப்ரம்ம மொன்று தான் உள்ளது. ஆகிலும் அதுவே உலகமாகிற படியால் உலகமும் உண்மையே. அது தேஹம் இந்திரியங்கள் உள்பட பல அசேதநப்ரபஞ்சமாக மாறி ஒவ்வொரு தேஹத்தி னும் பிரிக்கப்பட்டுப் பல ஜீவன்களாகிறது என்றது பாஸ்கர மதம். அசேதநங்களைப் போலே சேதநர்களாயும் ப்ரம்மம் மாறிவிடுகிறது. ஜீவன்கள் ப்ரம்மத்தினின்று பிறந்திருப்பதால் அதுவே எனப்படல் கூடுமென்பது யாதவப்ரகாசமதம். இம் மூன்று மதங்களும் வேதத்திற்கும் யுக்திக்கு மிணங்கா வென்று விரித்துரைத்த மஹான் ஆளவந்தார் என்றதாம்.

ஸூத்ரங்களிலெடுக்கப்பட்ட ஸர்வவேதவாக்யங்களும் பொருந்தா. முதலில்,

1 'இவ்வுலகின் பிறப்பும் இருப்பும் இறப்பும் எதனாலோ அது ப்ரம்மம்',

2 'சாஸ்திரங்களைக் கொண்டே யறியப்படக்கூடியதாகை யாலே',

3 'அத்தன்மையிருப்பதும் வேதாந்தங்களிலே அதை ஆனந்தரூபமான பெரும்பேறாகச் சொல்லியிருப்பதாலே',

4 'அந்த ப்ரம்மமானது மூலகாரணமாக ஸாங்க்யர்களால் ஊஹிக்கப்பட்டிருக்கும் மூலப்ராக்ருதி யன்று, ஸ்ருஷ்டிக்குக் காரணமாய் அற்புதமான ஸங்கற்ப சக்தியுள்ளதாதலின்,'

என்றவை தொடக்கமாக முடிவிற் சொன்ன,

5 'உலகினைப் படைப்பது முதலிய செயல்கள் பரமாத்மா வுக்கே; முக்தனுக்கில்லை. ஈச்வரப்ரகரணத்திலேயே அவை சொல்லப்பட்டனவே. அங்கு முக்தனுக்கு இடமில்லையே',

6 'ஸுகாநுபவத்தில் மட்டுமே முக்தனுக்கும் பரப்ரம்மத் துக்கும் ஒற்றுமை யென்பதற்கு ஸாதகமிருப்பதாலும்',

7 'முக்தனைப் பரமபதம் சென்றவனுக்குத் திரும்ப வருவ தென்பதில்லை. அங்ஙனமே ப்ரமாணங்கள் இருப்பதால்'

என்றவை வரையிலுள்ள ஸூத்ரங்களெல்லாம்—

ப்ரம்மத்திற்கு, உலகிற்குக் காரணமாயிருக்கை, உலகமாவதாக ஸங்கல்ப்பம் செய்கை 'முதலான அளவற்ற குணங்களை = விசே ஷங்களை விளக்குவதில் நோக்குள்ளனவாகையாலே ஸூத்ரத் தொடர்ச்சிகள் யாவும்—,

ஸூத்ரகாரர் எடுத்துக் காட்டியவையான,

1 'பரப்ரம்மத்தினிட மிருந்து பிராணிகளெல்லாம் பிறக் கின்றன',

2 'நான் வெகு வாவேன், பிறப்பேன் என்று ஸங்கல்ப்பம் செய்தது அது'

என்றாற் போலுள்ள வேதவாக்யங்களும்

அவர்களுக்குப்பொருந்தாவே.

இனி இவ்வாறு கூறலாம்—சாந்தோக்யத்தில் ஸத்வித்யை யில் ஒன்றை யறிவதாலே எல்லாம் அறியப்படுமென வறுதி

This argument is irreconcilable with the *sootras* from beginning to end in the *Ṣāreeraka Ṣāstra* and the passages of the *Vēdas* such as,

1. "That is *Brahman* which is the cause of the birth, existence and destruction of this world."

2. "Since He is known only from the Scriptures."

3. "The above is certain since in the vedas He is described as a glorious thing having the natural characteristics of Eternal Bliss."

4. *Sat* is not *Moola Prakṛti*, but *Brahman* only; since it is stated as having "Wished" (as only a sentient Being can wish).

5. " A *Mukta* attains *S'āmya* (a like status) with God except for the function of creation, protection and destruction. When speaking of God the above functions are referred to ; but there is no mention of *Jeeva* at that place (in the context).

6. "Since it is remarked that the *Mukta* (the Released) attains likeness with Him only in the matter of enjoyment (of Bliss)."

7. " It is laid by the Sacred Word that (the *Mukta*) does not return (to the Earth)."

These and similar Sootras point to the one fact that *Brahman* is the Primaeval Cause of the Universe and that by His Will He becomes Many, i. e. He brings the World into existene etc. These are the (very many) attributes attaching to Him.

He derives enjoyment by placing *Jeevas* freed from *Samsāra* along with Him in His place.

Besides, the *Ṣrutis* quoted by the *S'ootrakāra*, say:

1. "From Him spring all Beings."

2. "It wished, 'I shall become Many and shall be born," etc.

From such and many other passages it is clear that the idea of oneness, as explained by *Advaitins* is irreconcilable with several of the texts.

Again, it may be argued thus:—In *Chāndōgya-Sadvidyā* the words *Yēna Aṣrutam Ṣrutam* assure us that "When this is understood, all is understood" For example, (it is said) if you know what the (substance of the earth or) mud is, you know the nature of the thing made of the mud, i. e. pot, pan and saucer-like cover and that they are of no different substance from the earth; so also, by attainment of knowledge of *Brahman*, you will know the nature of the whole Universe consisting of *Chētana* and *Achētana* (being not other than that of *Brahman*) It follows from this, they say, that before the creation of *Chētana* and *Achētana* there was only one thing in existence (without any division) and that *Brahman* willed to become the Universe and so created Itself into this Universe. Then the Universe came into existence, just as pots and pans (came) into existence out of the mud. It must therefore be concluded, (they say), that all this Universe is nothing but this *Brahman* and from the lesson taught to *Swētakētu* by his father, "Therefore all the Universe is IT. It alone is the Truth. It is the Ātman. It is you", what is to be deduced is that *Brahman* Itself became the many objects (of the Universe.)

If it is queried as to how a *Brahman* without shape and no variable forms becomes the Many objects, it may be answered, (they say again) following the philosophy of *Ṣankarāchārya* that in truth, It does not become Many and It merely looks so (not real) on account of *Māyā* (Ignorance); or it may be answered following the philosophy of *Bhāskarāchārya*, "Just as the same atmosphere becomes divided into portions and gets conditioned into the atmospherics in a pot or in a room (and when the pot

யிட்டு, 'ஒரு மண்கட்டியினுல் செய்யப்பட்ட மொந்தை, பானை, மடக்கு முதலானவைகள் மண்கட்டியாயிருந்த வஸ்துவை விட வேறல்லவாகையாலே மண்கட்டியை யறிந்ததே அவற்றை யெல்லா மறிந்ததாகிறதே. அதைப் போலவே, ப்ரம்ம ஜ்ஞானத்தினுலே சேதநாசேதநமயமான உலகு முழுதும் உணர்ந்தபடியாகிறது என அதனை நிரூபித்து, ஆகையாலே மொந்தை முதலானவை உண்டாவதற்கு முன்னே மண் ஒன்றே யிருந்ததுபோல் இந்தச் சேதநாசேதந ப்ரபஞ்சம் பிறப்பதற்கு முன்னே ஒரே வஸ்து ஒருவித பேதமு மின்றி யிருந்ததெனச் சொல்லி,

அது வொன்றே, மண்ணென்றே மொந்தை முதலியனவாக ஆவது போல், தானும் பலவாக ஆகவேண்டுமென நினைத்துத் தன்னை உலகமாக ஸ்ருஷ்டித்துக்கொண்டதெனவும் கூறி,

'ஆகையாலே இவ்வுலகெல்லாம் அதுவே; அதுவே உண்மையானது; அதுவே ஆத்மா; அது நீ'

என்று ச்வேதகேது என்ற மகனைக் குறித்து அவன் தகப்பனுர் கௌதமர் உத்தாலகர் சொன்னதிலிருந்து பிரம்மமே பல ஜீவன்களாக ஆனமை விளங்குகின்றதே.

ஆனுல் நிர்விகாரமான ஒரு ப்ரம்மம் பலவாக எங்ஙனமாகுமெனக் கேள்வி பிறக்கும். அதற்குப் பரிஹாரம்,—

சாங்கரமதத்தைப் பின்பற்றி, 'உண்மையில் பலவாகவில்லை. மாயையினுல் அங்ஙனம் தோற்றுகிறது மாத்திரம்' என்னலாம்.

அல்லது பாஸ்கர மதத்தைப் பின்பற்றி, 'ஒரே ஆகாயமானது மடங்களாலும் மாடங்களாலும் மற்ற வஸ்துக்களாலும் பல பாகங்களாகவானது போலிருக்கின்றதே, அது போலே ஒரே ப்ரம்மம் அந்தந்த தேவ—மனுஷ்யாதிகளான பல தேஹங்களெனப்படும் உபாதிகளாலே பிரிக்கப்பட்டுப் பலவாயிருக்கின்றது' என்னலாம்.

[உபாதியாவது ஒரு வஸ்துவுக்கு இயற்கையி லில்லாததைத் தன் சேர்க்கையால் ஏற்படுத்தும் வஸ்துவாம். ப்ரம்மத்திற்கு இல்லாத பன்மையைத் தேஹங்கள் தம் சேர்க்கையாற் செய்துவைப்பதால் தேஹங்கள் உபாதி யெனப்படும். ஸ்படிகத்திற்கு இல்லாத சிவப்பை அருகில் வைக்கப்பட்ட செம்பருத்திப்பூ எண்பிப்பதால் அந்தப்பூ உபாதியாம். ஜீவனுக்கு இயற்கையி

வில்லாத துக்கம் முதலியன காமத்தினாலேற்படுவதால் கர்மம் உபாதியாகிறதென்றவாறு காண்க:]

ஆகையால ப்ரம்மம் தவிர வேறொரு வஸ்துவும் ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் கிடையாதென்றே கொள்ளவேண்டும் என்றவாறு.

இது யுக்தமன்று. 'அறிவுள்ளவன், அறிவிலி; ஈசவரன, ஈச்வரத்தன்மையற்றவனென விருவரும் பிறவியற்றவர்', 'அழிவற்ற சேதநனை யாவனொருவன் அழிவற்ற பல சேதநர்களின் மனோரதங்களைப் பூர்த்திசெய்கிறான்' என்ற வேதங்கள், ஜீவர்கள் பிறக்காதவர்கள், அழியாதவர்கள், பலர் என ஓதுகின்றனவே. குடம் மடக்கு முதலியன உண்டாவதற்கு முன் ஒன்றாகவே யிருந்த மண்ணுக்குப் பின்பு பன்மை யேற்பட்டது போல் ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் ஒன்றே யிருக்க அந்த ஒரு ப்ரமமத்திற்கே ஸ்ருஷ்டிக்குப் பிறகுப் பலவகை ஜீவர்களானமையைப் பற்றிப் பன்மையா மென்னில், ஜீவர்கள் பிறவியின்றியும் அழியாமலும பலவாக இருப்பதாகச சொன்னது முரண்படுமே.

ஸூத்ரவிரோதமுமாம்,-'ப்ரமமமே ஜீவர்களாகச் சொலலப்படுவதால், அதுவே தேவர்கள், மனுஷ்யர்கள் என்றவாறு பலவாக முடிவதால் தனக்குத்தான் ஹிதத்தைச்செய்துகொள்ளாமல் அஹிதத்தையே செய்துகொண்டு அவஸ்தைப்படுகிறதென்றதாமே' என விஞவை யெழுப்பி, 'ஜீவர்களைவிட வேறாகவே சொலலப்பட்டிருப்பதால ப்ரம்மமென்றது மேலானதே' என்றார் ஸூத்ரகாரர்.

அங்ஙனமே "ஈசவரன் சிலர்க்குச சிறநத ஸுகமும், சிலர்க்குத துன்பமுமிருக்கும்படி தேவர் மனுஷ்யர் என்றாற்போல உயர்நதனவும தாழ்ந்தனவுமான பிறவிகளை யமைப்பதால பக்ஷபாதமும் தயை யற்றமையும் அவனுக்கு இசைந்தபடியா மென்னவேண்டா. அவரவர்கள் முன் செய்த கர்மத்தைக் காரணமாக்கி அதற்குத தக்க பலனை யன்றோ அவன் அளிப்பது" என்றார்.

மேலும், "ப்ரளயகாலத்திலே எலலாம் பிரம்மமாயொன்றாய்விட்டபடியாலே கர்மமே யில்லை யென்னவேண்டா. கர்மமென்பது அநாதியானதாலே அதுவு மிலலை யென்றபடி ஒன்றானமையைக் கூறமுடியாதே. ஜீவர்களை யநாதியாய் ப்ரம்மத்தை விட வேறாக இசைந்து கர்மமும் அநாதியென்பார்க்கு ப்ரளயத்தில ஒன்றானமையும பொருந்தும். ஜீவர்களும் அநாதியாயிருப்பவரென்றது நன்கு ப்ரமாணங்களில விளங்குகிறது" என்றாரே.

or room is destroyed, the atmosphere therein becomes one with the general atmosphere) so also the one *Brahman* becomes many, conditioned by *Upādhis:* the various material bodies of *Dēvas*, mortals, etc."

[*Upādhi* is a thing which by its association with another thing creates in the latter a condition which it did not possess before. Hence the various bodies or forms are the *Upādhis* of *Brahman*, for they bring about in *Brahman* a condition (a division or limitation) which is not its real or natural characteristic. For example, if a coloured flower is brought near certain spectrum glass it creates the impression of colours, the flower is then called *Upādhi*. As *Jeeva* is not by its nature affected by pleasure or pain, but still owing to his *Karman* he is affected, *Karman* becomes the *Upādhi* of *Jeeva*.]

Hence it is argued that it must be taken that before creation, there was nothing else, but *Brahman*.

This (argument) is not correct. For, the *Vēdas* proclaim that *Jeevas* have no beginning or end and that they are many. If it is said that just as the mud, which was one before it was made into pots and pans, becomes many when the pots and pans come into existence, so the *Brahman* also was one in the first instance and became many later, this argument is opposed to the position postulated that *Jeevas* have no beginning, no end, and are many.

It will be against *Sootras* also:

" In that case, if it is said that the same *Brahman* is *Jeeva* and that One became Many, it will lead to this difficulty that *Brahman* does not seek Its own welfare, i.e., what is good and beneficial, but seeks also ill or pain for Itself, and thus brings on itself (a load of) suffering. It is on this account the *Sootrakāra* posited that *Brahman* is something different (some thing high.)

To the same effect also is this passage, "*Īswara* grants to some pleasure and inflicts on others pain;

gives to some the superior body of *Devas* etc., and to others the ordinary body of mortals etc." This being so, the above supposition will lead to attributing to God partiality and want of mercy or compassion. This is not proper, for it is the accepted saying (truth) that He gives to each his deserts (body etc), taking into consideration his previous *Kaṛman*. Nor can we accept the position that "at the time of *Pralaya* (Floods) all *Karmans* are destroyed on account of their having become one with Him." For *Karman* is said to be without beginning; and (if that is so) it can not be said that it has become one (with God).

Even if we posit that *Jeevas* are different and distinct from *Īswara*, and *Karman* is without beginning, the statement that the Universe is one with *Brahman* at the *Pralāya* (Floods) may be explained and reconciled by the fact, that this relates to a stage when the transformation into Names and Forms has not taken place. It is clearly laid down in *Sṛutis* and *Smṛtis* that *Karman* is beginningless and the *Ātman* is never born and is without death. The argument advanced by the other side is self-contradictory, for it is agreed by all *Vedāntins* that there is distinctness of *Jeevas* from *Īswara*, till such time as they attain *Mōksha*.

Since it is necessary to interpret the words *Ēkam Ēva* without doing violence to *Vēdas*, *Sootras* and the belief accepted by the opponent, the word *Ēkam* should be construed as referring to a stage when *Brahman* had not attined distinct Names and Forms and the word does not exclude the positive existence in subtle form of the Various *saktis* (powers,) such as, *Chētana* and *Achētana* before their assuming Names and Forms. In this way only is the reconciliation possible.

Though it is that they accept numerous Jeevas during the Floods, and explain it as caused either by Ignorance according to *Ṣankara* or *Upādhi* according to *Bhāskara*, it leads to this difficulty that the Defects of Ignorance etc., and of pain and pleasure etc., become atributable directly to *Brahman*.

ஆத்மா பிறப்பதில்லை யென்பதும் அதன் அழிவற்றமையும் வேதவாக்யங்களினின்று விளங்குமெனவு மறுதியிட்டார்.

நீங்கள் கூறுவது உங்கள் கொள்கைக்கும முரணானது. 'மோக்ஷத்திற்கு முன் அநாதியாகவே ஜீவர்கள் வெவ்வேறாயிருக் கின்றனர்' என்று தானே எல்லா வேதாந்திகளும் இசைந் திருப்பது.

ஆகையால் வேதம், ஸூத்ரம், தம் கொள்கை எல்லா வற்றிற்கும் முரணாகாதபடி 'ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் ஒன்றே' என்ற தற்குப் பொருள் கூறவேண்டியிருப்பதால், 'ஒன்றே' என்றது தனித்தனியே நாமங்களும் உருவங்களும் பெருமையைக் கொண்டு என்றும், நாமரூபங்களின் பிரிவின்றி ஸூக்ஷ்மமான சேதநாசேதநங்களென்ற பல சக்திகளிருப்பதை விலக்காததாக வும் எல்லோரும் இசைவதேயாம்.

ஆனால் நீங்கள் சொல்லும் வகையிலே அநாதியாகவே ஜீவர்கள் பலர் இருந்தாலும், சங்கரர் சொன்னபடி மாயை யினாலோ, பாஸ்கரர் சொன்னபடி ஏதேனும் உபாதியினாலோ ஒரே ப்ரமமத்திற்கே இந்த அநாதியான பன்மை யிருந்து வருகிறதென்னப்படுவதாலே, ப்ரம்மத்திற்கு மாயையையும் உபாதியையும் இசைந்ததாகின்றமையால் அதனாலேற்பட்ட அறிவின்மை, துன்பம் முதலான தோஷங்களெல்லாம் ப்ரம்மத் திற்கே நேராக இருப்பனவாம். (எங்கள் பக்ஷத்தில் ஜீவர்களை விட்டுப் பிரியாமலே ப்ரம்ம மிருப்பதானாலும், மாயை உபாதி யென்ற காரண மின்றி இயற்கையிலேயே ஜீவர்களும் ப்ரம்மமும் வெவ்வேறு தத்துவமானபடியாலே தோஷமொன்றும் பிரம்மத் தினிடம் அணுகாதாகையாலே பரப்ரம்மத்தின் பெருமைக்கு என்றும் எங்கும் எள்ளளவும் குறைவில்லை.)

ஜ்ஞானமாத்ரமான ப்ரம்மம் ஒன்றே யென்ற பக்ஷம் விசாரிக்கப்பட்டது. இனி ஸந்மாத்ரமான ப்ரம்மம் ஒன்றே யென்ற யாதவப்ரகாசபக்ஷம் விசாரிக்கப்படுகிறது. 'ஸதேவ ஸோம்ய' என்ற வாக்யத்தைக் கொண்டு, 'இல்லை'யென்னாதபடி, 'இருந்தது ப்ரளயத்திலே' என்று மட்டும் சொல்லக்கூடியதாய் மற்ற விசேஷங்கள் ஒன்றுமில்லாததான ப்ரம்மம அது முதலிலே என்பர் இவர். இது ஸ்ருஷ்டிக்குப் பிறகு ஜீவர்களாகவும் அசேதநமான உலகாகவும், ஈச்வரனாகவும் பிரிகிறது, கடலி னின்று குமிழ், நுரை, அலை யென மூன்று பிரிவுகள் போலே.

இப்பக்ஷத்தில் குடம், மடக்கு, மொந்தை என்றவற் றிற்குப் போலே, ஜீவன், ஈச்வரனென்ற சேதநர்களுக்கெல்லாங்

கூடப் பிறவியும் அழிவும் இசையவேண்டியிருப்பதால் முன் சொன்னபடி வேதஸூத்ரவிரோதம் நிலைபெறும். அதற்காக, ப்ரளயகாலத்தில் இம் மூன்றும் இப்பொழுது போல் இராவிடினும் மூன்று சக்திகளாக இருக்கின்றன என்னில், சக்தியென்று லென்ன? ஸங்மாத்ரபரம்மத்திற்கு இம் மூன்றாக மாறும் ஸாமர்த்தியம்தான் சக்தியென்னில், அப்போது, 'இம் மூன்றும் உண்டாகிறன, அழிகிறன' என்றே சொன்னதாம். இனி, இம் மூன்றும் தனித்தனியே ஸூக்ஷ்மநிலையிலிருந்தன வாகையாலே சக்தியெனப்படுகின்றன வெனில், ஆகில் இம் மூன்று தவிர வேறு ப்ரம்மமென்பதொன்றை அங்கீகரிக்க ப்ரமாணமில்லை. அதை யிசைந்தால், அதற்கும் இவற்றிற்கும் என்ன ஸம்பந்தமென வினவினால், அது அவற்றை உண்டுபண்ணுகிறதென்றே சொல்லவேண்டுமாகையால் முன் சொன்ன தோஷமே நிற்பதாம். ஆகையால் முன்பே மூன்றே யிருந்தன என்று ஸ்வீகரிக்க வேண்டும்.

இப்படியிருக்க ஒன்று எனச் சொன்னது நாமரூபங்களின் வகைகள் இல்லாமலிருந்ததைப் பற்றி யென்றே கொள்ளவேண்டும். அப்போது இவற்றிற்கு மேல் பிரம்மமொன்றில்லாமை நாமரூபவிபாகமில்லாது அதுமட்டு மிருந்ததென்பதற்கு விரோதமில்லை. ஆகிலும் இம்மூன்றும் ப்ரம்மங்களானபடியாலே ப்ரம்மமொன்றென்றது ஸித்திக்காது. ஆகையால் சேதநாசேதநங்களை ப்ரம்மத்தின் சரீரமாக வேதமோதுவதால் ஈச்வரனெனப்படும் ப்ரம்மமே சேதநாசேதநங்களைச் சொல்லும் சொற்களாலே சொல்லப்படுகிறதென்றும், நாமரூப வகைகள் இவற்றிற்கு ஏற்பட்டபோது இவற்றை உடலாக உடையதாய் ப்ரம்மமே கார்யமாகிறதென்றும், அவ்வகைகள் இல்லாமல் ஸூக்ஷ்மமாயிருந்த அவற்றை உடலாகக் கொண்டு அதுவே காரணமாயிருந்ததென்றும் ஆராய்ந்தால், குடம், மடக்கு முதலானவற்றிற்கு மண்கட்டி போலே ஒருவிதமான ப்ரம்மத்திற்கு ஒருவிதமான ப்ரம்மம் காரணமெனத் தேறினதால் எல்லாம் ஒழுங்காயிற்று.

சாரீரகத்தின் சுருக்கம்.

—

வேதம் யுக்தி எல்லாம் பிறமதங்களிலே விரோதிக்குமென்பதை ஸ்ரீ பாஷ்யத்திலே விஸ்தரித்தோம். இங்கு அதை விஸ்தரிப்பதில்லை. ஸ்ரீ பாஷ்யத்தில் கூறினபடி அதிகரணங்களின் முழுப்பொருளும், தனித்தனியே ஸூத்ரங்களின் பொருளும் ஸுகமாய் அறியுமாறு அடைவாக ஸங்க்ரஹித்து உபந்யஸிக்கப்படுகிறன—

On the other hand if it is accepted that *Brahman* though inseparable from *Jeeva* is distinct from it by nature (and not by Ignorance or Upādhi), no imperfection can effect or touch *Brahman*, the glory and greatness of *Brahman* remain undetracted.

Thus has been discussed the theory that *Brahman* is mere *Intelligence*.

Now for the theory of *Yādava Prakāsa* who accepts ONE thing of mere Existence, without saying that nothing exists. Relying on the text, '*Sadēva Sowmyēdam*' he says that at the beginning of the creation, there was one substance only i.e. *Brahman* with no attributes or qualities. (After the creation, This devides itself into *Jeeva* and *Achētana* Universe and also as *Īswara*, just as from the ocean arise bubbles, white sprays and waves.)

In this argument, just as it was posited in the case of the illustration of vessel forms pots, pans and saucers of earth, even here, we have to attribute birth and death to *Jeeva* and *Īswara*, which is against the *sūtras*. If to meet this point it is said that in the Beginning (at the time of the Floods) all these three (*Chit*, *Achit* and *Īswara*) (though not in the forms in which they now exist) were in existence as three Energies, what *then are those energies?* If the answer is "*Brahman* is possessed of the power to transform itself into these three", then it follows that these three have birth (beginning) and End (Death). Then, as stated before, it is against *Sūtras*. Or, if it is said that these (*Chit*, *Achit* and *Īswara*) existed in their subtle forms, there is no authority for holding that, beyond these three, there is a substance called *Brahman*. Even if we accept this, we have to investigate as to what is the relationship between them and *Brahman*; the only answer can be that *Brahman* creates these things. In that case the same objection as above mentioned will apply here. Hence, it is clear that the Three were there in existence. What is meant by saying that the One existed is that (it was so because)

the stage of division into Names or Forms had not started. If this is so, there can arise no difficulty involved in supposing a *Brahman* beyond the Three. Again, these three can not be each a *Brahman*. Hence *Īswara* is the one *Brahman*.

Since *Vēdas* say that the *Chētana* and *Achētana* in all the stages are the bodies of *Brahman*, whereever the words denoting *Chētana* and *Achētana* are used, they, by their very force, denote the *Brahman* with them as Its bodies. When these *Chētana* and *Achētana* abtain Forms and Names, *Brahman* itself becomes the effect as It has them as his body in subtle form before the stage of Names and Forms. If we think deeply as above we conclude that just as for pots and pans the Earth (mud) is the cause, so also *Brhaman* of this (subtle) kind is the cause of the (material) *Brahman*.

We have fully explained in the *Bhāshya* that *Vēda* and the logic are opposed to outside creeds (religions, i. e., *matas*:) Hence we do not go into details here. What is stated in each *Adhikaraṇa*, and the meaning of the *Sootras* therein are explained here briefly for easy understanding of them.

There are four *Adhyāyas* of four Pādas each containing various *Adhikaraṇas*. In the first of 16 Pādās are raised questions, ' whether the *Vēdas* indicate that the Creator of the worlds is the *Moola Prakṛti* or the Sentient *Jeeva*, and answers are given by proving that the Texts of *Vēdas* establish only that *Brahman*, the All Kowing, with a Will not to be obstructed, not touched by any imperfections, and full of all good qualities is the cause of all the worlds.

In the 2nd, 3rd and 4th *Pādas*, reliance is placed on some passages of the *Vēdānta* to argue that they say that only *Prakṛti* or jeeva etc. and no other is stated therein as *Brahman*; but this is met by proving that the

பல அதிகரணங்கள் கொண்ட பாதங்கள் நான்கு உள்ள அத்யாயங்கள் நான்கையுடைய சாரீரகசாஸ்திரத்திலே முதற் பாதத்திலே—

வேதாந்தங்கள் ப்ரதானமெனப்படும் அசேதநமான மூலப்ராக்ருதியையே அல்லது சேதநனை ஜீவனையே உலகுக்குக் காரணமாகச் சொல்லுகிறனவாமென்று வினாக்களை யெழுப்பி, எல்லாமறிந்ததும், எண்ணினபடி செய்வதும், எந்த தோஷமு மில்லாததும், எல்லாக் குணங்களும் நிறைந்ததுமான ப்ரம்மமே காரணமெனக் கூறுகின்றனவென அறுதியிடப் பட்டது.

2, 3, 4 பாதங்களில் சிற்சில வேதாந்த வாக்யங்கள் மூல்ப்ரக்ருதி முதலானவற்றையே சொல்வதாகக்கொண்டு எங்கும் இதைவிட ப்ரம்மம் வேறென்று கூறப்படவில்லை யென்னலாமென்று ஆக்ஷேபம் வர, அந்த வேதாந்த வாக்யங்கள் கூட ப்ரம்மத்தையே பணிக்கின்றன வென வறிவிக்கப்பட்டது

அவற்றில் ஜீவனையோ ப்ரதானத்தையோ சொல்வதென்பதற்கு வேண்டும் குறிகள் நன்கு விளங்காத வாக்யங்களை யெடுத்து விசாரிப்பது இரண்டாம் பாதத்திலாம். அக் குறிகள் நன்கு விளங்கும் வாக்யங்கள் 3-ம் பாதத்தில் விசாரிக்கப் பெற்றன. 4-ம் பாதத்தில்—அந்த ஜீவனையும், ப்ரதானத்தையும் ஸாங்க்யாதி சாஸ்திரம் எவ்வகையில் விசாரித்திருக்கிறதோ, அதே விதமாக அந்த சாஸ்திரவழியிலே அங்குக் கண்ட சொற்களோடு அமைந்திருக்கும் வாக்கியங்களைக் கண்டு கிளர்ந்த கேள்வியை நிராகரித்து அவ்வவ வாக்யங்களுக்கு அவ்வாறு பொருளில்லை யென விளக்கி, ப்ரம்மமே ஸ்தாபிக்கப்பெற்றது. ஆகையால் முதல் அத்யாயத்திலே எல்லா வேதாந்த வாக்கியங்களும் ஸர்வஜ்ஞன் ஸத்யஸங்கல்ப்பன் என்றாற்போன்ற குணங்கள் உள்ள ப்ரம்மத்தையே உலகுக்குக் காரணமாகச் சொல்லுகின்றன வென அறுதியிடப்பட்டது.

இரண்டாவது அத்யாயத்திலே முதல் அத்யாயத்திற் சொன்ன விஷயம் ஒரு படியிலும் அசைக்க முடியாதென விளக்கப்பட்டது. அதில் முதற் பாதத்திலே ஸாங்கியம் முதலிய ஸம்ருதிக்கு விரோதமாகவும் யுக்திக்கு விரோதமாகவும் இவ்வாறு ஸாதிக்கலாமோ என்ற ஆக்ஷேபம் அடிபறுக்கப் பட்டது. இரண்டாம் பாதத்தில் ஸாங்கியம் முதலான, வேதத்திற்குப் புறம்பான, மதங்களைப் புறக்கணித்து வேதாந்தத்திற்குப்பொருந்தின மதமே ஆதரிக்கத்தக்கதென்பது நிலைநாட்டப் பெற்றது. 3, 4 பாதங்களில் ஆகாயம் முதலானவை ப்ரம்மத்

திற்குக் காரியமாகும் வகை விவரிக்கப்பட்டது. அங்ஙனம் விவரித்ததாலே, வேதாந்த வாக்யங்களில் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பாடு இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது என்று, ப்ரம்மம் எல்லாவற்றிற்கும் காரணமென்ற வேதாந்த மதத்தை வேதாந்தத்தைக் கொண்டே விலக்கும் முயற்சி முறியடிக்கப்பட்டதாம். அவற்றில் மூன்றாவதில் சேதந அசேதந ப்ரபஞ்சம் முழுதும் ப்ரம்மத்திற்குக் கார்யமானாலும் அசேதநமானது சுயரூபத்திலேயே மாறுதல் பெற்றுக் கார்யமாகிறதென்றும், சேதநனான ஜீவன் உருவத்தில் மாறுதலின்றி தனது ஸ்வபாவத்தில் அதாவது ஜ்ஞானத்தில் ஸங்கோசம், விகாஸம் (சுருங்குவது, மலர்வது) என்ற மாறுதல்கள் பெற்றுக் கார்யமாகிறானென்றும் பிரித்துரைக்கப்பட்டது. நான்கில் ஜீவனுக்குக் கருவிகளான இந்திரியங்களும் ப்ராணனும் பலவகைத் தேஹங்களும் பிறக்கும் வகை பணித்ததாம்.

ஆக முதலிரண்டு அத்யாயங்களால் மோக்ஷத்தை விரும்புவோர் உபாஸிக்கவேண்டியதாய் ஒருவித தோஷமுமின்றி உயர்வற உயர்ந்த குணங்கள் நிரம்பி உலகுக்குக் காரணமான ப்ரம்மம் பரக்க நிரூபிக்கப்பட்டது.

மேலிரண்டு அத்யாயங்களால் பிரம்மத்தை உபாஸனம் செய்யும் முறையும், அதற்குப் பலனான மோக்ஷமும் விசாரிக்கப் படுகிறன.

அவற்றில் மூன்றாமத்யாயத்தின் முதற்பாதத்திலே, பிரம்மத்தை உபாஸிப்பதில் ருசி யுண்டாவதற்காக ஜீவனுக்கு ஸம்ஸாரிக்குமபோதுள்ள தோஷங்கள் விளக்கப்பட்டன. இரண்டில் அந்த உபாஸனத்தில் அவா பிறப்பதற்காகவே பிரம்மத்திற்குள்ள இரு குறிகள்—ஒன்று தோஷமெல்லாமற்றிருக்கை, மற்றொன்று கல்யாணகுணங்களுக்கெல்லாம் பொக்கிஷமாயிருக்கை—எடுத்துரைக்கப்பெற்றன. மூன்றாம் பாதத்தில் பிரம்மத்தின் உபாஸநமென்பது ஒரே வகைப்பட்டதா, அல்லது பலவாறானதா, பலவாறென்றபோது உபாஸநங்களில் அவனுடைய கல்யாணகுணங்களில் எது எவ்விடத்திற் சேரத்தக்கது, எது சேராததென்ற விசேஷங்கள் விஸ்தரித்துரைக்கப்பெற்றன. நான்காம் பாதத்தில் உபாஸநத்திற்குத் துணையான வர்ணாச்ரம தர்மமுணர்த்தப்பட்டது

நாலாவது அத்யாயத்தில் ப்ரம்மோபாஸநத்தின் பலனைப் பற்றிய விசாரம். அங்கு முதற் பாதத்தில் ப்ரம்மோபாஸனத்தின் பலனை மேலே பணிப்பதற்காக முதலில், உபாஸநமென்பது எத்தகையது, எங்ஙனமதை அநுஷ்டிப்பதென்ற விசா

very passages refer only to the *Brahman* as the Superior Being, not to *Prakṛti* etc.

Of these three *Pādās* in the 2nd *Pāda* some passages, not very clear to show that *Jeeva* or *Pradhāna* is world cause, are examined. In the third are taken for examination passages that are more clear in favour of this view; and in the fourth are taken for examination passages in which are found expressions which may well be used by *Sānkhyas* and other philosophers in their texts; they are refuted by showing that these very passages also refer to *Brahman*.

Thus in the first *Adhyāya* is established that a person all knowing and with a Will not to be obstructed is the cause of all this world.

In the Second *Adhyāya*, it is made clear that what is established in the First *Adhyāya* is firm and irrefutable in any way; the first of its *Pādas* completely meets in full the objection raised as to how a meaning to *Vedānta*, opposed to *S'ānkhya* can be given. In the 2nd *Pāda*, *Bādarāyaṇa* attacks the *Sānkhya* and other doctrines that do not accept *Vēdas* as authoritative, with a view to establish the *Vedāntic* Doctrine. Again, third and fourth *pādas* explain how *Ākāsa* (ether) and *Prāna* etc are the creations of *Brahman* in order to show that there is no room to raise any conflict among the passages of the *Vēdanta*.

Of this, in the third *Pāda*, the difference is pointed out between *Prākṛti* and *Jeevātman*. Both are the effects (creation) of *Brahman* while *Prakṛti* transforms itself into many by direct changes in its *Roopa* or Form, the *Jeevātman* retaining its *Roopa* or Form, without change transforms itself into many by variations or changes such as, expansion or contraction in its *Swabhāva*, natural intelligence.

Thus, by the first two *Adhyāyas*, *Brahman* has been established as an object of contemplation by

persons desirous of salvation, as a Being without any imperfections but filled with all good qualities and as the Primaevel cause of the Universe. In the next two succeeding chapters (*Adhyāyas*) are examined as to how to contemplate on *Brahman* and the gain derived by such contemplation, i.e., *Mōksha.*

Of these, in the first *Pāda* of the third *Adhyāya* in order to create a desire (taste) for contemplation on *Brahman*, are clearly shown the difficulties attendant on *Jeeva* in the *S'amsāra* stage.

In the second, for the same purpose, to create enthusiasm for *Brahmōpāsanā*, the two characteristics of *Brahman* are described fully, one the freedom from all forms of imperfection, and the other being the treasure-house of all good virtues (qualities). Then proceeding in the third *Pāda*, the question is taken up as to whether *Brahmōpāsana* is of one kind only or of many kinds. Examining this, it is pointed out that they are of many kinds, and details are also given. In the fourth *Pāda*, as a help for *Upāsanās*, the *Varṇāsrama Dharmas* are adumbrated.

The fourth *Adhyāya* deals with the examination of the gains or fruits of the *Brahmōpāsana*.

The first *Pāda* of this *Adhyāya*, in order to speak of the gain of the *Brahmōpāsana*, takes up as the first question as to what is the nature of *Upāsanā*, and how such *Upāsana* is to be performed, and then is set out the glory of the said *Upāsanā*.

The second *Pāda* shows how a *Brahmōpāsaka* starts on his way towards *Brahman*.

In the third *Pāda* is described the *Archirādi* Path and it is finally demonstrated that the said Path leads to *Brahman*.

The fourth *Pāda* describes the *Brahmōpāsaka* enjoying the *Brahman*.

ரமும் உபாஸனத்தின் மாஹாத்மியவர்ணனமும் செய்யப்பட்டது. இரண்டாம் பாதத்தில் பிரம்மத்தை உபாஸிப்பவர் பரம்மத்தைப் பெறுவதற்குப் புறப்படும்வகை விசாரிக்கப்பட்டது. மூன்றும் பாதத்தில் அவர்கள் போகவேண்டும் அர்ச்சிராதிமார்க்கம் அமைந்துள்ள விதமும் அதன் வாயிலாகவே பரப்ரம்மத்தை யடையவதென்பதும் விளக்கப்பட்டது. நான்காம் பாதத்தில் வீடுபெற்றவனுடைய ப்ரம்மாநுபவத்தின் வகை விரித்துரைக்கப் பெற்றது.

இங்ஙனம் விசாரித்து சாரீரக சாஸ்திரம் நமக்கு உரைத்துள்ள ஸாரமாவது —— ஒருவித தோஷமும் சிறிதுமின்றி உயர்வற உயர்ந்தனவும் எண்ணிறந்தனவுமான கல்யாண குணங்களெல்லாம் குவிந்து விளங்குவதும் எல்லா உலகுக்கும் தனி வித்துமான பரப்ரம்மமே மோக்ஷம் பெற விரும்புவோர் அறியவேண்டுவது, மோக்ஷத்திற்கு ஸாதனமான அவனறிவும் மேன்மேல் அப்யஸிக்கப்படும் அவனது நினைவுகளின் தொடர்ச்சியாய் உபாஸனமெனப்படுவது, அவ்வுபாஸனத்தின் பலனாவது அர்ச்சிராதி மார்க்கத்தினாலே ப்ரம்மத்தைக் யணுகித் தனது தன்மையான ஜ்ஞாநாதிகள் ஆவிர்பவிக்க அதனால் அளவற்ற இருவிபூதிகளை யுடையதும் உயர்வற உயர்நலமுடையதுமான அந்த ப்ரம்மத்தின் அநுபவமே, இப்ரக்ருதிமண்டலத்தில் மீண்டும் துன்பப்படுவதென்பது சிறிது மிராதபடி, நிலைத்திருப்பது என்ற தத்துவஹிதபுருஷார்த்தமாம்.

[ஒவ்வொரு பாதத்தினின்று கடைந்தெடுக்கப்பட்ட கல்யாணகுணம் ஒன்றாகப் பதினாறு குணங்கள் உள்ள பரப்ரம்மம் இந்த ப்ரம்மமீமாம்ஸையில் விசாரிக்கப்பட்டு விளங்குகிறதென ஸ்ரீ தேசிகன் அதிகரண ஸாராவளியில் கூறியருளினர். அதாவது——

"ஸ்ரஷ்டா தேஹீ ஸ்வநிஷ்ட: நிரவதிமஹிமா அபாஸ்த பாய: ச்ரிதாப்த: வாத்மாதேரிந்த்ரியாதே: உசிதஜநந க்ருத் ஸம்ஸ்ருதௌ தந்த்ரவாஹீ. நிர்தோஷத்வாதிரம்ய: பஹு பஜநபதம் ஸ்வார்ஹகர்மப்ரஸாத்ய: பாபச்சித் ப்ரம்மநாடீகதி க்ருத் அதிவஹந் ஸாம்யதச்ச அத்ர வேத்ய:"

1. ஸ்ருஷ்டிக்கிறவன்,

2. உலகை தேஹமாக உடையவன்,

3. ஆதாரம் வேண்டாதவன்,

4. எங்கும் வியாபித்தவன்,

5. பாதிக்கப்படாதவன்,

6. ஆச்ரிதருக்கு ப்ரமாணமானவன்,

7. ஆகாயம் ஆத்மா முதலானவற்றையும் தகுமாறு ஸ்ருஷ்டிப்பவன்,

8. இந்திரியங்கள் முதலானவற்றையும் ஸ்ருஷ்டிப்பவன்,

9. ஸம்ஸாரகதாகதங்களை நடத்துகிறவன்,

10. தோஷங்களற்று குணங்கள் நிறைந்து போக்யமானவன்,

11. வெகுவகையான பக்திகளுக்கு இலக்கானவன்,

12. அவரவர் வர்ணாச்ரமதர்மங்களால் ப்ரீதி பெறுவிக்கப்படுபவன்,

13. பாபங்களைப் போக்குபவன்,

14. ப்ரம்மநாடிவாயிலாகப்புறப்படுத்துகிறவன்,

15. அர்ச்சிராதிமார்க்கத்தில் நடத்துகிறவன்,

16. தனது ஸாம்யத்தை யளிப்பவன் என்றவாறு

16 பாதங்களால் இங்கே சரீரக சாஸ்திரத்திலே அவன் அறிவிக்கப்படுகிறானென்றதாம்.]

எம்பெருமானார் அருளிச்செய்த வேதாந்ததீபத்தில்
உபோத்காத பாகம் முற்றிற்று.

Thus *Ṣāreeraka Ṣāṣtra* points out *(Tatva, Hita* and *Purushārtha)* what a person desirous of *Mōksha* should know and realise :

(1) That *Brahman*, free from all defects, a treasure-house full of all beneficient virtues of the highest kind, innumerable and immeasurable is the Creater of the universe :

(2) That the knowledge of such *Brahman* which is the way to attain *Mōksha* is the *Dhyāna* (contemplation) which is the culmination reached by constant and continuous *Upāsana* :

(3) The fruit of this contemplation : The enjoyment, without return to this world, of limitless *Brahman* at the highest Bliss with the two *Vibhōōtis Prakṛti* and *Paramapada*, an enjoyment preceded by by the mainfestations of his own natural intelligence etc., after attaining *Brahman* through the Path of *Archirādi*.

THUS ENDS—

The introduction - portion in *Vedantadeepa*.

[*Vētānta Dēsika* gives the gist of the teachings of each of the *16 pādas* of the four *Adhyāyas* in the following verse No. 19 in the *Ṣāstrāvatara, Adhikaraṇasārāvali*.]

"*S'rashṭā Dēhee Swanishṭha : Niravadhimahimā apāsta bādha: Ṣritāpta : Khātmāde : Indriydē : uchitajananakṛt Samsṛtaw tantravāhee.*

Nirdōshatwādiramya : Bahubhajanapadam Swārhakarmaprasādya : pāpacchit Brahmanādḍēegatikṛt Ativahan Sāmyada : cha atra vēdya :"

He (the Lord) is seen in the *Pādas* described as:—

(1) The Creator (2) The Possessor of the World as His Body (3) Self Supporter (seeking no support outside) (4) Splendid with measureless Glories (All Pervading) (5) Who cannot be denied (6) Reliable Friend of those who resort to Him (7) The Author of the birth of *Akāṣa* etc., and *Jēeva* (8) and also of the senses and *Prāṇa* (9) The Controller of the movements of *Samsāra* (10) Beutiful being untouched by any blemish, and full of beneficient qualities (11) The object of the various devotions (12) He who is pleased by performing one's appointed duty (13) He who destroys All Sins (14) He who leads the *Jeeva* through *Brahma Nāḍee* (15) and through *Archirādi Mārga* and (16) He who grants to *Jeeva* equality with Himself.]



अथातो ब्रह्मजिज्ञासा । १-१-१

ब्रह्ममीमांसा विषयः । सा किमारम्भणीया, उतानारम्भणीयेति संशयः । तदर्थं परीक्ष्यते—वेदान्ताः किं ब्रह्मणि प्रमाणम्, उत नेति । तदर्थं परीक्ष्यते, परिनिष्पन्नेऽर्थे शब्दस्य बोधनसामर्थ्यावधारणं संभवति नेति । न संभवतीति पूर्वः पक्षः । संभवतीति राद्धान्तः । यदा न संभवति, तदा परिनिष्पन्नेऽर्थे शब्दस्य बोधनसामर्थ्याभावात् सिद्धरूपे ब्रह्मणि न वेदान्ताः प्रमाणमिति तद्विचाराकारा ब्रह्ममीमांसा नारम्भणीया । यदा संभवति, तदा सिद्धेऽप्यर्थे शब्दस्य बोधनसामर्थ्यसंभवात् वेदान्ताः ब्रह्मणि प्रमाणमिति सा चारम्भणीया स्यात् ।

अत्र पूर्वपक्षवादी मन्यते—वृद्धव्यवहारादन्यत्र व्युत्पत्त्यसम्भवात् व्यवहारस्य च कार्यबुद्धिपूर्वकत्वेन कार्य एवार्थे शब्दशक्त्यवधारणात् परिनिष्पन्नेऽर्थे ब्रह्मणि न वेदान्ताः प्रमाणमिति तद्विचाररूपा ब्रह्ममीमांसा नारम्भणीयेति ।

सिद्धान्तस्तु—बालानां मातापितृप्रभृतिभिः अम्बातातमातुलशशिपशुपक्षिमृगादिषु अङ्गुल्या निर्दिश्य तत्तदभिधायिनः शब्दान् प्रयुञ्जानैः क्रमेण बहुशः शिक्षितानां तत्तच्छब्दश्रवणसमनन्तरं स्वात्मनामेव तदर्थबुद्ध्युत्पत्तिदर्शनात्, शब्दार्थयोः संबन्धान्तरादर्शनात्, संकेतयितृपुरुषाज्ञानाच्च बोध्यबोधकभाव एव शब्दार्थयोः स्सम्बन्ध इति निश्चिन्वानानां परिनिष्पन्नेऽर्थे शब्दस्य बोधकत्वावधारणं सम्भवतीति ब्रह्मणि वेदान्तवाक्यानां प्रामाण्यात् तदर्थविचाराकारा ब्रह्ममीमांसा आरम्भणीयेति ॥

सूत्रार्थस्तु—**अथ** इति आनन्तर्ये । **अतः** इति च वृत्तस्य हेतुभावे । ब्रह्मणो जिज्ञासा **ब्रह्मजिज्ञासा**; ज्ञातुमिच्छा **जिज्ञासा** । इच्छायाः इष्यमाणप्रधानत्वादिष्यमाणं ज्ञानमिहाभिप्रेतम् । पूर्ववृत्तादल्पास्थिरफलकेवलकर्माधिगमादनन्तरं तत एव हेतोरनन्तस्थिरफलब्रह्माधिगमः कर्तव्य इति ॥

इति जिज्ञासाधिकरणम् ॥१॥

சாரீரகாரம்பம்.

ப்ரம்மத்தை விசாரித்து ஸ்தாபிப்பது இந்த சாரீரக சாஸ்திரம். இவ்விசாரமே தொடங்கத்தக்கதா, தகாததா என்கிற விசாரம் முதலில் நான்கு [1] அதிகரணங்களில் செய்யப்படுகிறது. அதற்காக ப்ரம்மமென்கிற விஷயத்திலே வேதாந்தங்கள் பிரமாணமாகக் கூடுமா, கூடாவா எனவும் இந்நான்கு அதிகரணங்களில் விசாரிக்கப்படும். வேதாந்தங்கள் ப்ரம்ம விஷயத்தில் ப்ரமாணமல்ல என்று பூர்வபக்ஷிகளின் அபிப்பிராயம். அதற்குக் காரணம் என்னவென ஆராயும்போது ஒரு காரணத்தைக் கொண்டு ஒரு பூர்வபக்ஷி இங்கே புறப்படுகிறான். மற்றொரு காரணத்தைக் கொண்டு மற்றுமொரு பூர்வபக்ஷி மேல் அதிகரணத்தில் வருவான். இவ்வாறு நாலு அதிகரணங்கள்.

I. ஜிஜ்ஞாஸாதிகரணம்

அதாதோ ப்ரஹ்மஜிஜ்ஞாஸா (1-1-1.) அதாதோ ப்ரஹ்மஜிஜ்ஞாஸா

இங்குப் பூர்வபக்ஷம் செய்பவன் சொல்லும் காரணமாவது—வேதமென்பது பல சொற்களின் சேர்க்கை. ஒருவகையான சப்தராசி. உலகத்தில் சப்தமென்கிற ப்ரமாணமுண்டு. அது எத்தகைய பொருளைச் சொல்லவியலு மென்பதை யாராய வேண்டும். ‘இந்த வாக்யத்திற்கு இது பொருள்’ என முதலில் அறிவது எதனாலென்பதை யாராய்ந்தால், வ்ருத்தவ்யவஹாரத்தினாலென்னல் வேண்டும். வ்ருத்த வ்யவஹாரமாவது அறிவாளியின் செயல். அது இருவிதம். ஓர் அறிவாளி சொல்வது; மற்றோர் அறிவாளி செய்வது. ஒருவன் சொல்லக் கேட்டு மற்றொருவன் செய்கிறான் என்றால் முதல்வன் ஏவுகின்றனவனென்றும் மற்றொருவன் ஏவப்படுகிறவனென்றும் விளங்கும். ஆகவே இவர்களை முறையே ப்ரயோஜகவ்ருத்தனென்றும் ப்ரயோஜ்யவ்ருத்தனென்றும் கூறுவது. இவ்விருவர்களின் செயலைக் கண்டு மூன்றாவது மனுஷ்யன்—இதற்குமுன் அச்சொல்லின் பொருள் இன்னதென வறியாதவன்—பொருளை யறிகிறான். அதாவது ஒரு அறிவாளி வடமொழியில் **‘गामानय’** என்றால், அதனைக் கேட்டு மற்றோர் அறிவாளி பசுவைக்

---

[1] அதிகரணமாவது—இப்படியா அப்படியா என்று ஸந்தேஹமிருந்து அவசியம் விசாரிக்கவேண்டிய விஷயமொன்றை யெடுத்துக்கொண்டு ஆக்ஷேபிக்கிறவனுடைய பக்ஷத்தை அதற்குத் தக்க ஆதாரங்களுடன் எடுத்துக்காட்டி, ஸித்தாந்தியின் யுக்திகளைக் கொண்டு அதனைக் கழித்து உண்மையான பக்ஷத்தை அறுதியிடல். இத்தகைய அதிகரணங்கள் பாதந்தோறும் பலவாம். ஓர் அதிகரணத்திற்கு ஸூத்ரம் ஒன்றுமாம்; பலவுமாம். ஸூத்திரத்தில் ஸித்தாந்தத்தை மட்டும் கூறுவதுமுண்டு. பூர்வபக்ஷம் சேர்த்துக் கூறுவதுமுண்டு

கொண்டுவந்தானுனல், வடமொழியறியாத மூன்றுவது மனுஷ்யன் அந்தச்சொல்லுக்குப் 'பசுவைக் கொண்டுவா' என்றே பொருள் எனவறிகிறுன். இப்படி யொருவன் ஏவ, மற்றொருவன் செய்ய அதினின்றே சொற்பொருள் தெரிவதால், சொல்லெல்லாம் செய்யவேண்டியதாக ஒரு தொழிலைப் பற்றி வருமே யல்லது. அவ்வாறில்லாததைப் பற்றினவாகா வெனவும் முடிவு செய்யவேண்டும். இவ்விருவகை வ்யவஹாரங்கள் சேராதபோது மூன்றும் மனுஷ்யன் சொற்பொருள் அறிவதில்லையே. ஆகையால் கார்யமாக இராததொன்றைப் பற்றி வாக்யம் பிறவாதாகையால், ப்ரம்மமென்றது நாம் செய்யும் தொழில்களில் ஒன்றுமாகாமல் எப்போதும் ஸித்தமாயுள்ள வஸ்துவானதால், அது வேதாந்தமென்ற சப்தத்தால் சொல்லப்படாதென்பதாம்.

ஆக இங்கு ஸித்தமான—இனிச் செய்யப்படவேண்டியதல்லாத—வஸ்துவை யறிவிக்கச் சொற்களுக்கு சக்தி யுண்டென முடிவுசெய்யத் தகுமா, தகாதா என விசாரிக்கவேண்டியிருக்கிறது. தகாதென்றது பூர்வபக்ஷம்; தகுமென்பது ஸித்தாந்தம். முடிவுசெய்யத்தகாதென்றல், ஏற்கனவே ஸித்தமான பொருளைச் சொல்லச் சொற்களுக்கு சக்தி யில்லையாகையாலே ஸித்தமாயிருக்கும் ப்ரம்மத்தின் விஷயத்திலே வேதாந்தங்கள் ப்ரமாணமாகா வாகையால் அவற்றின் விசாரமாயுள்ள ப்ரம்மமீமாம்ஸையானது ஆரம்பிக்கத்தக்கதன்று எனவாம். ஸித்தவஸ்துவை யறிவிக்கச் சொற்களுக்கு சக்தி யுண்டென்று முடிவுசெய்யத் தகும் பக்ஷத்தில், ஸித்தமான பொருளையு மறிவிக்க சப்தம் கூடுமாகையால் பிரம்ம மீமாம்ஸை ஆரம்பிக்கத்தக்கதாம்.

இங்குப் பூர்வபக்ஷி நினைப்பதாவது—அறிவாளிகளின் வியவஹாரமென்று முன் சொன்ன வழியைத் தவிர்த்து வேறு வழியில் சப்தத்திற்கு சக்தியை யறிவதென்னப்படும் வ்யுத்பத்தி வர வியலாதாகையாலே, வியவஹாரமென்பதும், கார்யம் இது-அதாவது, இதைச் செய்யவேண்டுமென்றறிந்தபோதே ஏற்படக்கூடியதாகையால், செய்யப்படவேண்டுமென்பதை விட்டுப் பொருள் கூற சப்தத்திற்கு சக்தியில்லை யென அறுதியிடவேண்டுமானதால் செய்யப்படவேண்டுமென்ற பொருளிற் சேராத ஸித்தமான ப்ரம்மத்தின் விஷயத்திலே வேதாந்தங்கள் பிரமாணமாகா. எனவே வேதாந்த விசாரமாயுள்ள பிரம்மமீமாம்ஸை ஆரம்பிக்கலாகாதென்றதாம்.

ஸித்தாந்தமாவது—(வயது வந்த பிறகு, ஒருவர் சொல்ல மற்றொருவர் செய்ய அவ்விரண்டு வியவஹாரங்களைக் கண்டு வரும் வ்யுத்பத்தியானது கார்யவிஷயத்திலே யாகிறதென்பது கிடக்கட்டும்.) மிகச் சிறுவயதிலிருக்கும் பிள்ளைகள் தாய், தகப்

பன் முதலானவர்களாலே, அன்னை, அப்பன், அம்மான் என்ற போலுள்ள உறவினர்களையும், சந்திரன், பசு, பக்ஷி, மிருகம் முதலிய மற்றவைகளையும் விரலால் சுட்டிக்காட்டி அவ் வஸ்துக் களைச் சொல்லும் (அன்னை என்பது முதலான) சொற்களையும் சொல்லிக்கொண்டு ஒரு தரத்திற்குப் பல தரமாகப் படிப்படியாக சிக்ஷிக்கப்படுகிறார்கள். அப்போது அந்தச் சொற்களைக் கேட்டதும அந்தந்தப் பொருள் தங்களால் அறியப்படுகிறதென்பதை அப்பிள்ளைகளே அறிகின்றனர். காலக்ரமத்திலே, 'இந்தச் சொல்லுக்கும் இப்பொருளுக்கும் என்ன ஸம்பந்தம்? ஏன் இதைக்கொண்டு இதனையே யறிவிக்கவேண்டும், அறியவும் வேண்டு' மென்ற ஆராய்ச்சி இடம் பெறுகிறது. யாதொரு ஸம்பந்தமு மிருப்பதாகத் தெரிகிறதில்லை. இச் சொல்லை யேற்படுத்திய புருஷன் இவ்வாறு ஒரு ஸங்கேதம செய்துளன். ஆகவே நாம் இப்படியறிவது என்று முடிவு செய்யலாமென்றால், அது புதிய சொற்கள் விஷயத்திலே தகும். பரம்பரையாக அநாதிகாலமாகச் சொல்லிவரும் சொற்களுக்கு ஸங்கேதம் செய்பவன் யார்? ஒருவன் ஸங்கேதம் செய்தான் ஒரு ஸமயத்திலென்றால் அதற்கு முன்னமும் அச் சொல் வழங்கப்பட்டிருந்ததே, அது எப்படி' யென்று பராமரிக்கப்படுகிறது. கடைசியாக அந்தந்தச் சொல்லுக்கும் அந்தந்தப் பொருளுக்கும் ஸம்பந்தமாவது—இது அதனை போதிக்கின்றது, இதனால் அது போதிக்கப்படுகிறதென்பதே. இது தவிர வேறில்லை யென முடிவு செய்யப்படுகிறது. இந்த ஸம்பந்தமறிவதைத தானே வ்யுத்பத்தி யென்றும், சொல்லின் சக்தியை யறிவதென்றும் பூர்வபக்ஷியும் நினைத்திருப்பது. இது வெகு சிறு பிராயத்தில் விரலால் சுட்டிக்காட்ட வரக்கூடியதே. அப்போது அவர்கள் ஏற்கனவே ஸித்தமான தாய், தந்தை முதலான பொருள்களையே தாமே யறிவிப்பதும், பிள்ளைகள் அறிவது மென்னவேண்டுமாகையால் முதலிலேயே கார்யத்திற் சேராத பொருளைச் சொற்கள் சொல்லுமென்பது முடிவு செய்யத்தக்கதாயிற்று.

ஆனதால் ஸித்தமான பிரம்மவிஷயத்தில் வேதாந்தங்கள் பிரமாண மாகின்றது பற்றி அவற்றின் விசாரமெனப்படும் பிரம்ம மீமாம்ஸை ஆரம்பிக்கத்தக்கதே யென்றதாம்..

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது-**अथ** பிறகு **अतः** ஆகையாலே **ब्रह्मजिज्ञासा** ப்ரம்மத்தை யறிய ஆவல். ஆசையென்பது ஆசைப்படும் பொருளுக்காக வாகையாலே ஜிஜ்ஞாஸா என்றதால் அறிவு பெறவேண்டுமென்று சொன்னதாம். பூர்வ மீமாம்ஸையினின்று கர்மகாண்டத்திற் கூறிய கர்மங்கள் அற்பங்களும் அஸ்திரங்களுமான பலன்களையே யளிப்பன வெனத்

தெளிந்தபிறகு அதுகாரணத்தினலேயே அளவற்றதும் அழிவற்றதுமான ப்ரம்மத்தின் அறிவைப்பெறவேண்டியிருத்தலாம்.

(இப்படிக் கர்மமீமாம்ஸையை பிரம்மமீமாம்ஸைக்கு முன் செய்திருப்பவனுக்கு, சொற்களெல்லாம் கார்யமானவற்றைச் சொல்வதாகவே பார்த்திருப்பதற்கேற்ப சப்தங்களின் வ்யுத்பத்திவிஷயத்திலே தான் நினைத்திருந்த முடிவைப் பின்பற்றி ப்ரம்மவிசாரம் ஆரம்பிக்கத்தக்கதா யில்லை யென்ற எண்ணம் பிறக்குமாகையால் முதலில் அம் முடிவைப் போக்கி ப்ரம்மவிசாரம் ஸ்தாபிக்கப்பட்டது. இனி வெவ்வேறு வழிகளில் மீண்டும் ஆக்ஷேபம் பிறக்க அதனைப் பரிஹரிக்க மேல் மூன்று அதிகரணங்கள்.)

ṢĀREERAKĀRAMBHA.

The *Sootras* begin to answer the opponents' objections and answer them with a view to establish the *Vedāntic* doctrine. The inquiry into *Brahmaṇ* is to be begun, the determination being the object of the *Ṣāreeraka Ṣāstra.* Whether this inquiry is proper or not is the topic taken up for decision in the first four *Adhikaraṇās.* (*Adhikaraṇa* literally means complete argument treating of one issue to be discussed and decision thereon,)

For that purpose the issue arises as to whether *Vēdānta* can be authority or not for the determination of *Brahman.* The opponents say that *Vedānta* is not such authority. Four arguments are advanced and the four *Adhikaraṇas* deal with them and they are refuted.

I. *Jigñāsādhikaraṇa*

ATHĀTŌ BRAHMAJIGÑĀSA (1-1-1.)

1. (i) Then therefore the inquiry into Brahman.

Atha=After this, i. e., after completion of the learning of the first or *Poorva Meemāmsā.* *Atāḥ*=For this reason (i. e., because of dissatisfaction felt after studying *Poorva Meemāmsā.* *Brahmajigñāsā*=Inquiry into *Brahman.*

The argument advanced and dealt with in the first *Adhikaraṇa* is this: *Vēda* is a string of Speech—a combination of words. Like perception or inference, Speech also is an authority. What can speech denote? What is its *Ṣakti* (power)?

In the first instance, to understand the significance of a sentence, it can be had only from *Vṛddha Vyavahāra*, i. e., the action of (adult) intelligent beings. They consist of two sets—the person who speaks and the person that acts (on hearing the speech). The person that says or commands is called ***Prayōjaka Vṛddha***, while the other, the actor is called as ***Prayōjya Vṛddha***. By observing the conduct of these two persons, a third person (a person ignorant of what is meant by the speech) comes to understand its meaning. For example, if one intelligent person says to another *Gāmānaya* ("Bring the cow) and the person spoken to brings the cow, the third person, the observer, at once understands that the saying means "Bring the cow." Hence it follows that since (in this world) understanding or knowledge arises only by observation of what one says and what another does in accordance with it, all knowledge derived through speech is related to action only under a command, and all words are *Kāryapara*: only relating to an action or motive.

Therefore it is argued that as ***Brahman*** is a settled (a *Siddha*=not to be effected or brought about) being and as the *Vēdānta* is speech only, the *Vēdānta* has no power to make us know such ***Brahman***; and it can be no authority. Thus is the argument. It is necessary now to ascertain whether a speech or word can make known a Being already settled (*Siddha*).

The opponent says "No"; our contention Siddhānta) is "Yes".

Answer: It may be that the knowledge obtained by an adult person by observing of what one person

does on hearing the speech of another is related to action. Little children are taught by their parents etc. by pointing out with fingers their relations and other objects, and uttering the words mother, father, moon, bird etc. and repeating the words till the children come to understand their meanings. These objects are *Siddha* or settled things and not actions.

The children can understand the significance of the words by themselves in course of time by beginning to inquire as to, 'what the connection there is between the object and the word and why a particular word indicates a particular object.

The connection can not be mere convention, for convention can come into existence only in respect of words recently or newly formed. As *Meemāmsakas* say, almost all Samskṛta words are *Vēdic.* Vedic words are ancient without beginning. Therefore the power of signification is to be natural and not conventional. This relationship is called *Ṣakti* (Force), and *Vyutpatti* is its knowledge.

Thus, speech can denote or signify, by its own force, any object even without concerning with action. Therefore *Vēdāntas* are authorities in the matter of *Brahman.* We shall hence go into the inquiry as to *Brahman.*

Then follow three *Adhikaraṇas* dealing with other objections as to inquiry into *Brahman* and refutation of the same.

जन्माद्यस्य यतः । १-१-२

तैत्तिरीयके "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते । येन जातानि जीवन्ति । यत् प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद् विजिज्ञासस्व । तद् ब्रह्म" इत्येतद्वाक्यं विषयः ।

किमेतत् जिज्ञास्यतया प्रतिज्ञातं ब्रह्म जगज्जन्मादिकारणतया लक्षणतः प्रतिपादयितुं शक्नोति न वेति संशयः ।

न शक्नोतीति पूर्वः पक्षः । कुतः ? जगज्जन्मादीनामुपलक्षणतया विशेषणतया वा ब्रह्मलक्षणत्वासंभवात् । उपक्षणत्वे ह्युपलक्ष्यस्याऽऽकारान्तयोगोऽपेक्षितः ? न चेह तदस्ति । अतः उपलक्षणत्वं न संभवति । विशेषणत्वेऽप्यनेकविशेषणविशिष्टतया अपूर्वस्यैकस्य प्रतिपादकत्वं न संभवति । विशेषणानां व्यावर्तकत्वेन विशेषणबाहुल्ये ब्रह्मबहुत्वप्रसक्तेः ।

राद्धान्तस्तु—एकस्मिन् अविरुद्धानां विशेषणानाम् अनेकत्वेऽपि श्यामत्वयुवत्वादिविशिष्टदेवदत्तवत् जगज्जन्मादिविशिष्टं ब्रह्मैकमेव विशेष्यं भवति । उपलक्षणत्वे जन्मादिभिरुपलक्ष्यस्य ब्रह्मशब्दावगतबृहत्त्वाद्यकाराश्च सन्तीति जगज्जन्मादिकरणं ब्रह्मेति लक्षणतः प्रतिपादयितुं शक्नोति-इति सूत्रार्थः—अस्य विविधविचित्रभोक्तृभोग्यपूर्णस्य जगतो यतो जन्मादि, तद् ब्रह्मेति प्रतिपादयितुं शक्नोत्येतद्वाक्यमिति ॥

इति जन्माद्यधिकरणम् ॥२॥

---

(2) ஜந்மாத்யதிகரணம்.

ஜந்மாத்யஸ்ய யத : (1–1–2) ஜந்மாத்யஸ்ய யதः

यतः யாதோன்றினின்று **अस्य** இவ்வுலகுக்கு **जन्मादि** பிறப்பு முதலியனவோ, (அது ப்ரம்மம்.)

வேதாந்தங்கள் ப்ரம்மத்தை அறிவிக்கின்றனவென்றால் வேறொன்றாக்கும் இல்லாமே அதற்கேயுள்ள ஓர் அம்சத்தைக் கொண்டுதானே அறிவிக்கவேண்டும். இல்லை யேல், ப்ரம்ம மென்று சொல்லப்பட்ட வஸ்துவானது நாமறிந்துள்ளவற்றைக் காட்டிலும் வேறென வறியப்படமாட்டாதே. ஆக ஒரு லக்ஷணத்தைக் கொண்டு ப்ரம்மத்தை யறிவிக்கவேண்டும். அவ்வாறு அறிவிக்கும் வாக்யம் எது என்று பார்த்தவிடத்தில் தைத்திரீயத்திலுள்ள ஒரு வாக்யம் அத்தகையதென நன்கு விளங்குகிறது. ஏனெனில், 'பிரம்மத்தை எனக்கு அறிவிக்க வேண்டு' மென்று ப்ருகு என்பவன் தன் தந்தையான வருணனைக் கேட்க அவன் சொன்னான்—'எதினின்று இந்த ப்ராணிகள் பிறக்கின்றனவோ, பிறந்தவை எதனாலே ஜீவிக்கின்றனவோ, போகும் காலத்திலே எதிலே லயிக்கின்றனவோ, அதை யறிந்து கொள், அதுவே ப்ரம்ம' மென்றவாறு. ஆக இது ப்ரம்மத்தை யறிவிக்கும் வாக்கியம். இது முன்சொன்னபடி லக்ஷணத்தைக் கொண்டு அறிவிக்கின்றதெனல் வேண்டும். இங்கே பிறப்புக்கும், பிழைப்புக்கும், இறப்புக்கும் காரணமாயிருக்கை என மூன்று தர்மங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. இவை லக்ஷணமென்றால், இதன்மேல் ஒரு விசாரம செய்யவேண்டியதாகிறது. என்னவெனில்—

லக்ஷணமென்பது உபலக்ஷணமாய் லக்ஷணம், விசேஷணமாய் லக்ஷணம் என இருவகைப்படும். அதாவது—எதை யறிவிக்க லக்ஷணம் சொல்லப்படுகிறது, அந்த வஸ்துவை முதலில் காண்பித்துவிட்டு அத்துடன் அறியப்படவேண்டிய தாகாதபடி வஸ்துவுக்கு வெளியிலே நிற்கும் லக்ஷணம் உபலக்ஷணமெனப்படும். உதாரணம்—:பல வயல்கள் உள்ள இடத்திலே தேவதத்தனுடைய வயல் எது என்றறிய விரும்பி ஒருவன் கேட்கும்போது அறிந்தவன் கூறுகிறான்—அதோ கொக்கு உட்கார்ந்திருக்கிறதே, அது தேவதத்தனின் வயலென்றவாறு. பிறகு அவ்வயலைக் குறித்து அவன் நெருங்கு

வதற்கு முன்னமே கூட அக்கொக்கு அப்பால் போய்விடலாம், ஆயினும் முதலில் கொக்குடன் கண்டதாலே கிட்டினவுடன் அதன் நீளம், அகலம், மற்றும் குறிகளை யெல்லாம் கண்டு இது தேவதத்தனின் வயலெனத தெளிந்துவிடுகிறான். இனி அவன் வயலைக் காணும்போதெல்லாம் கொக்குடன் கூடவே காண்ப தென்பதில்லை. ஆகக் கொக்கு உபலக்ஷணமாகி லக்ஷண மாயிற்று. அவ்வயிலிலேயே கூடக் கண்ணிற்படக்கூடிய நீளம், அகலம், மரம், மண்வகை முதலியவற்றில் ஏதேனு மொன்றை லக்ஷணமாக்கினால் அது விசேஷணமாய் லக்ஷணமாகிறது.

இங்குப் பிறப்புக்குக் காரணமாயிருத்தல் முதலான மூன்றை லக்ஷணமாக்கி இவ் வாக்கியம் பிரம்மத்தைக் குறிக்கக் கூடுமா என ஐயமுண்டாகிறது. அதில் குறிக்கவியலா தென்றது ஆக்ஷேபிக்கிறவனின் பக்ஷம். ஏன் இயலாதென் னில்—இந்த தர்மங்கள் உபலக்ஷணமாகவோ விசேஷண மாகவோ பிரம்மத்திற்கு லக்ஷணமாகத் தகாவாகையால் இய லாதென்பது. எனெனில்—உபலக்ஷணமென்று கொண்டால் லக்ஷணமாயிசைந்த அந்த தர்மத்தை விட வேறான ஒரு தர்மத்தை முன் அறிந்து அத்துடன் அந்த ப்ரம்மத்தை யறிய வேண்டும். தேவதத்தன் வயலில் கொக்கு லக்ஷணமானபோது பல தர்மங்கள் அதற்கே ஏற்பட்டவை காணக்கிடைத்தனவே. அவ்வாறு இங்குக் கூறமுடியாது. பிரம்மமென்பது வேறு ப்ரமாணத்தி னு லறியப்படுகிறதன்றே. வேதாந்தத்தைக் கொண்டு தானே அறிகிறோம். அந்த வேதாந்தம் பிறப்புக்குக் காரணமானதென்று அதனை அறிவித்தது. இத் தர்மத்தை யுபலக்ஷணமாக்கிவிட்டால் இதற்கு முன் பிரம்மத்தை யொரு படியு மறியாத நாம் வேறு எந்த தர்மத்தை யெடுத்து இத் தகையது ப்ரம்மமென வறியக்கூடும். இது உபலக்ஷணமாக இசையப்பட்டதால் இத்துடன் சேர்த்து பிரம்மத்தை யறிவ தென்பது கூடாதே. ஆகையால் பிரம்மத்தினிடம் வேறு தர்மத்தை நாம் அறிந்திருக்கவில்லையாகையால் இது உபலக்ஷண லக்ஷணமன்று. இனி விசேஷணமென்னவேண்டும். விசேஷண மென்றால் என்ன? வேறுபடுத்துவது என வதன் பொருள். மொட்டை மாடு, முழுக்கொம்புமாடு என்றால் அந்தந்த மாடு வெவ்வேறாகத் தோற்றுகிறது. ஏன்? அந்தந்த விசேஷணத்தி னால். அது போல் இங்கும் பிறப்புக்குக் காரணமாகை யென்ற தொரு விசேஷணமுள்ள பிரம்மம் வேறு, பிழைப்புக்குக் காரண

மாயிருக்கையாம் விசேஷணமுள்ளது வேறு பிரம்ம மென்றே விளங்கும். வேறுக்குவதென்பது விசேஷணத்திற்கு இயற்கை யிலுள்ளது. உலகில் ஒரே வஸ்துவில் பல விசேஷணங்களை நாம் பார்க்கிறோமே என நினைக்கலாம். அது உண்மைதான். அங்கே ப்ரத்யக்ஷத்திற்கு விரோதம் வாராமைக்காக விசேஷ ணத்துக்கு இயற்கையிலுள்ள ஸ்வபாவத்தை யிழக்க வைத் தோம். பிரம்மமென்பது அங்ஙனம் வேறு வகையில் கண்ட வஸ்துவன்றே. அபூர்வமான வஸ்துவான இதற்குச் சொல் லும் தர்மம் விசேஷணமானால் ஒவ்வொரு விசேஷணமும் தன் தன் வஸ்துவை வெவ்வேறாகப் பிரித்தே வைக்கும். மூன்று தர்மங்கள் இங்கு ஓதப்பட்டன. ஆகையால் விசேஷண பக்ஷ மாகில பிரம்மங்கள் பலவாம் எனவே இவ்வாக்கியம் பிரம் மத்தைக் கூறவியலாதென்க.

இனி ஸித்தாந்தம். எல்லா விசேஷணங்களுக்கும் வேறு படுத்தும் ஸ்வபாவமிருப்பதில்லை. ஒரே வஸதுவில் சேர்ந் திருக்கத் தகாத விசேஷணங்களே அந்தந்த விசேஷணமுள்ள வஸ்துவைத் தனித்தனி வஸ்துவாகக் காண்பிக்கும். கறுத்த செங்கண் யுவாவான தேவதத்தன் என்றால், செங்கண் உடைமை, கருமை, யௌவனமென்ற மூன்றும் ஒரு தேவ தத்தனிடமே சேருகின்றனவே. மொட்டை, முழுக்கொம்பு என்றால் அவை சேரத்தகாத விசேஷணங்கள். ஆகையால் விசேஷண பக்ஷமாகக் கொள்ளலாம்.

உபலக்ஷணமாகச் சொல்வதும் கூடும். வேறு என்ன தர்மத்தை யறிந்திருக்கிறோ மென்னில், ப்ரம்மம் என்ற பதத் திற்கு வியாகரணரீதியிலே பொருள் ஆராய்ந்தால் பெரிதா யிருக்கை, பெரிதாகவாக்கும் தன்மை யென்றாற்போலே பல தர்மங்கள் விளங்குமே. அவையே போதுமே. ப்ரம்மத்தைக் காரணமென்பதாலே ஸர்வஜ்ஞனாய் ஸர்வசக்தனாயாகாத போது காரணமாகாதாகையாலே அத்தகைய ஜ்ஞானம், சக்தி யென்ற ஆகாரங்களுமுள.

ஆகையால் இவ்வாக்கியம் ப்ரம்மத்தை விளக்கக்கூடும். ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது—பிறப்பு முதலியவை இவ்வுல குக்கு எதினின்றோ (அது பிரம்மம்) என்றதாம். இங்ஙனம் விளக்க இவ்வாக்கியம் தகுதியுள்ளதென இதன் கருத்தாம். (2)

---

2. *Janmādyadhikaraṇa*

JANMĀDYASYA YATA: (1-1-2)

(Brahman is that) from which the world originates

Yata:=out of which; *Janmādi*=Birth, existence and death; *Asya*=of this Universe.

If *Vēdānta* is to discover to us *Brahman*, it has to make us distinguish It (*Brahman*) from other things by showing a quality existing in It and not found elsewhere. If we search for such definition or *lakshaṇa* we find one in *Taittireeya*:

"From which are born these Beings, by which these Beings (born) live, and in whom at death they enter into and get absorbed, try to know that; that is *Brahman*."

The above is in answer to a question propounded by *Bhṛgu* eager to know *Brahman* to his father *Varuṇa*. Therefore, this must be taken to define *Brahman*. In this definition there are set out three attributes (qualifications) i.e. being the Author (cause) (1) of creation, (2) of existence and (3) of dissolution.

Lakshṇa (seperative or distinctive quality) is of two kinds (1) *Upalakshaṇa*, and (2) *Visēshaṇa*. By *Upalakshaṇa* is meant that quality which points out the object in the first instance, but need not be present there at any subsequent time whenever the thing is to be perceived. Thus, a man is told that the field (out of many) on which a crane stands is the field of *Dēvadatta*. Then, the man proceeds to the spot and comes to know the field of *Dēvadatta* by its feautures, length, breadth, etc. so that he is able to identify it subsequently, even though the crane is not there. In this example, the crane is said to be *Upalakshaṇa*.

If in the above example any other visible object such as a tree, well etc. not found in any other field is taken as the defining mark, it is said to be *Viṣēshaṇa* (distinctive feature) as the said feature is always seen in connection with that field.

Then, the inquiry arises as to whether these three attributes or qualities—creation, existence and dissolution are to be classed as *Upalakshaṇa* or *Viṣēshaṇa*. Says the opponent,—These can not be *upalakshaṇa*. For, in such a case, three *Dharmas* (qualities) are neccssary: (1) The *Dharma* that defines (2) The *Dharma* which the object is defined with, and (3) The *Dharma* which has been known in perceiving or understanding the object to be defined. But in the sentence selected, the 3rd of the three *Dharmas* is absent. Because there is the object (i.e. *Brahman*) defined and defining *Dharma* is said to be as the cause of creation, etc. But there is no third *Darma* found here.

Then, as to *Viṣēshana*, it is a feature distinguishing one thing from another. Applying it here, since there are mentioned three *harmas* or characteristics (such as creation, existence and dissolution) and as the function of *Visēshana* is to distinguish one from the other, it will look as if there were three *Brahmans* each with one of the *Viṣēshaṇas*. For example, if a man says, "Bulls with horns and no horns," it conveys the meaning that there are two bulls one with horns and the other with no horns. One may well ask that, in the world, several qualities are found in one and the same object, such as, *Dēvadatta* is young, black and with copper colour and red eyes. The several qualities, youth, blackness and red- eyeness though they are *Viṣēshaṇas* are seen by our own eyes as co-existing in a certain single person. But we do not apply the above rule of *Visēshaṇa* here, lest it should offend our visual perception. But in the case of *Brahman* no visual perception is possible. Hence we can not escape applying the usual *Viṣēshaṇa* rule. Therefore, continues the opponent, we must conclude there would be three *Brahmans*. That conclusion is not accepted by *Vedāntins*.

It follows therefore that the qualities mentioned in the sentence can not be said to be a definition of

Brahman. So it is argued that *Vēdāntas* are not authority for establishing *Brahman*.

The answer is that these qualities may be taken under both the qualifications *Visēshāṇa* and *Upalakshaṇa*. First of all, it is not the rule that a *Visēshaṇa* mentioned should not co-exist with another *Viṣēshaṇa*. The true function of *Viṣēshaṇa* is to distinguish the object from another having a *Visēshaṇa* opposed to it, such as youth from oldness, blackness from whiteness, etc. This is the rule of co-existence. This rule is applicable in all cases even in cases of actual direct perception with our own eyes. Since the three qualities mentioned, i.e., powers to create, sustain and dissolve are not opposed to each other, all of them can exist together in one in defferent times.

As regards *Upalakshaṇa*, it is not correct to say in the sentence defining *Brahman* as Creator, etc. there is no third *Dharma* known without which *Brahman* can not be defined. If we subject the word *Brahman* to a literal analysis, two characteristics are found, one the power to be big, and the other the power to make others big. Besides, from the fact that *Brahman* being said to be a creator etc. of the universe arises an implication of all powerfulness and all knowingness, for without such qualities *Bṛahman* can not be the cause etc. of this Universe. These qualities may be treated as the third qualification necessary for *Upalakshaṇa*, the other two necessary parts being (1). being the author of creation, etc. and (2) **निरतिशय बृहत्वं** *Niratisaya Bṛhatva* Unsurpassed Bigness (greatness).

So *Brahman* can be defined with *Lakshaṇa* and that can be learnt from *Vedāntas*. (2)



शास्त्रयोनित्वात् १-१.३

यतो वा इमानि इत्यादि वाक्यमेव विषयः। तत् किं जगत्कारणे ब्रह्मणि प्रमाणम्? उत नेति संशयः।

नैतत् प्रमाणमिति पूर्वः पक्षः। अनुमानसिद्धब्रह्मविषयत्वात्। प्रमाणान्तरविषये हि शास्त्रं प्रमाणम्। जगतः सावयवत्वेन कार्यत्वात्। कार्यस्य स्वोपादानोपकरणसंप्रदानप्रयोजनाद्यभिज्ञकर्तृकत्वात्, जगन्निर्माणकार्यचतुरः कर्मपरवशपरिमितशक्त्यादिक्षेत्रज्ञविलक्षणः सर्वज्ञः सर्वशक्तः सर्वेश्वरोऽनुमानसिद्ध इति न तस्मिन् 'यतो वा इमानि भूतानि' इत्यादिवाक्यं प्रमाणमिति॥

राद्धान्तस्तु—जगतः कार्यत्वेऽपि एकदैवैकेनैव कृत्स्नं जगत् निर्मितमित्यत्र प्रमाणाभावात्; क्षेत्रज्ञानामेव विलक्षणपुण्यानां ज्ञानशक्तिवैचित्र्यसंभावनया कदाचित् कस्यचिज्जगदेकदेशनिर्माणसामर्थ्यसंभवात्, तदतिरिक्तपुरुषानुमानं न सम्भवतीति शास्त्रैकप्रमाणकत्वात् ब्रह्मणः तत्प्रतिपादकत्वेन तस्मिन् "यतो वा इमानि भूतानि" इत्यादिवाक्यं प्रमाणमिति। शास्त्रं योनिः यस्य कारणं प्रमाणम्, तद् ब्रह्म शास्त्रयोनि; प्रमाणान्तराविषयत्वेन शास्त्रैकप्रमाणकत्वाद् ब्रह्मणः तस्मिन् "यतो वा इमानि" इत्यादि वाक्यं प्रमाणमिति सूत्रार्थः॥

इति शास्त्रयोनित्वाधिकरणम् ॥३॥

———

(3) சாஸ்த்ரயோநித்வாத் (1—1—3) 𑌶𑌾𑌸𑍍𑌤𑍍𑌰𑌯𑍋𑌨𑌿𑌤𑍍𑌵𑌾𑌤𑍍.

சாஸ்திரத்தை ப்ரமாணமாக உடையதாயிருப்பதால்.

முன் எடுத்த தைத்திரீய வாக்யமே இங்கும் விஷயவாக்ய மாகிறது. இவ்வாக்கியம் ஜகத்திற்குக் காரணமான ப்ரம் மத்தின் விஷயததில் பிரமாணமாகுமா, ஆகாதா என்றே மீண்டும் ஸம்சயமும்; ஆகாதென்றே பூர்வபக்ஷமும. காரணம் யாதெனில், இந்த பிரம்மம் இவ்வாக்கிய மின்றியே அநுமான ப்ரமாணத்தினு லேற்கனவே யறியப்பட்டிருப்பதே காரணமாம். அநுமானத்தினுலும் அறியப்படட்டும்; வேதாந்தமும் அதனைக் கூறலாம். என்ன விரோதமென்ன வேண்டா. இது விஷயத் திலே சாஸ்திரம் ப்ரமாண மென்று நாம் சொலலவேண்டு மானுல் சாஸ்திரம் தவிர வேறு பிரமாணததினு லறியப்படாம லிருத்தல் வேண்டும். அக்னிஹோதரம், ஜ்யோதிஷ்டோமம் என்றுற் போலுள்ள தர்மங்களை யநுஷ்டிததால ஸ்வர்க்கம் முதலிய பலன்கள் பெறப்படும் என்கிறது கர்மகாண்டம். இது ப்ரமாணம். ஏனெனில, இது வேறுவிதமாக அறியப்பட மாட்டாது. ‘அக்நிஃ ஹிமஸ்ய பேஷஜம்’ பனிக்கு நெருப்பு மருந்து என வேதவாக்யமிருக்கிறது. அதனுல் இது மருந் தாகைக்கு வேதம் ப்ரமாண மென்று யாராவது சொலவரோ. ஆகையாலேயன்றே ‘அப்ராப்தே சாஸ்தரம் அர்த்தவத்’ என மீமாம்ஸகர் சொன்னது. வேறுவகையிலறிய இயலாத விஷயத் திலே வேதம பிரமாணம். இந்த பிரமமமோ அநுமானத்தி ஞலேயே அறியப்பட்டுள்ளது—ஜகத்துக்குக காரணமாகவே யுக்தியினுல் ஈச்வரன் ஸிததிக்கின்றுனென்றனரே தார்க்கிகர்.

எங்ஙனே யெனில—அவயவங்களின் அமைப்புள்ள ஒவ் வொன்றும் செய்யப்பட்டுண்டாயிருக்கவேண்டும். குடம, வீடு, கோபுரம் முதலியவற்றைக் காண்மின். இப்படி யவயவ மமைந்து காரியமாயிருப்பவை யெலலாம், எந்த வஸ்து இத தகைய கார்யமாகின்றதோ அந்த உபாதாநகாரண மென்ன, செய்யக் கருவிகளென்ன, செய்யப்படும் காரியத்தைப் பெறு கின்றவனென்ன, செய்து பெறும் பலனென்ன இவை முதலிய வற்றை நன்கு தெளிந்தவனுலேயே செய்யப்படுகின்றன. ஆகையால உலகை ஸ்ருஷ்டிப்பதென்ற இப் பெருங்கார்யத்திலே ஸமர்த்தனுய், புண்ணிய பாபங்களுக்குப் பராதீனப்பட்டு

மிகவும் குறுகிய சக்தியும் அறிவுமுள்ள ஜீவர்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவனாய், எல்லாமறிந்தவனாய், எல்லாவற்றிலும் சக்தி வாய்ந்தவனுமான ஸர்வேச்வரன் ஒருவனுளனென்பது அநுமானத்தினாலேயே ஸித்திப்பதால் இந்த ஈச்வரனை வேதாந்த ப்ரமாணம் கொண்டறியவேண்டிய அவசியமில்லையாகையாலே வேதாந்தவிசாரமா யமைக்கப்படும் இந்த ப்ரம்மவிசாரம் ஆரம்பிக்கத்தகாதென்க. இங்ஙனம் பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது — உலகம் கார்யமென்பதை ஒப்புக் கொள்வோம். ஒப்பாத மீமாம்ஸகபக்ஷம் நமக்கு வேண்டாம். ஆகிலும் ஒரே ஸமயத்திலேயே ஒருவனாலேயே முழு உலகும் செய்யப்பட்டதென்று ஸாதிக்க ப்ரமாணம் யாது மில்லை. ஜீவர்களிலேயே பெரும் புண்ணியம வாய்ந்து அறிவும் வல்லமையும் அற்புதமாகப் பெற்றவர் பலர் இருக்கக்கூடுமாகையாலே விச்வாமித்ராதிகளைப் போன்ற அவர்களில் ஒவ்வொருவர் அல்லது ஒரு சிலர் ஒவ்வொரு காலத்திலே ஒவ்வோர் அம்சத்தைச் செய்ய நாளடைவில் இப்பெரிய வுலகம் படைக்கப்பட்டதாயிற்றென்னலா மாகையாலே ஜீவர்களுக்கே ஒவ்வொரு பாகத்தைச் செய்யத் திறமை நேருவதால் ஜீவர்களைக் காட்டிலும் வேறான ஈச்வரனொருவன் இருக்கிறானென்பது யுக்தியினால் சேராது.

சாஸ்திரம் ப்ரமாணமென்றிசைந்தால் ஒருவனே ஈச்வரன் உலகத்தை ஸ்ருஷ்டிப்பவன் என்பது நிலைபெறும். ஆக பிரத்யக்ஷத்தினால் பார்க்கப்படாததும், அநுமானத்தினால் அறுதியிடப்படாததுமான விஷயத்தை வேதத்தைக் கொண்டறியவேதென்கிற கணக்கிலே பிரம்மத்தையும் இதைக்கொண்டே யறிய வேண்டியிருப்பதால் இத் தைத்திரீயம் முதலியன இங்கு ப்ரமாணமாகிறன.

ஸூத்திரத்தின் பொருளாவது—சாஸ்திரத்தை யோனியாக, அதாவது காரணமாக, அதாவது ப்ரமாணமாக வுடையதானமையால், வேறு வழியில் அறியப்படமாட்டாததாயிருப்பதால், பிரம்மமானது வேதாந்தமூலமாக விசாரிக்கப்படுவதாகிறதென்றதாம். (3)

3. *Sastrayōnitwādhikaraṇa*



After having shown that the inquiry about *Brahman* is possible taking the *Vēdānta* as a whole, and having considered a particular text of *Vēdānta* as defining the *Brahman*, the question arises as to whether such study of *Vēdānta* for knowing *Brahman* is necessary. Hence the 3rd *Sootra*.

SASTRAYŌNITWĀT. (1-1-3)

Because of that only from the Vedas can Brahman be known.

The passage to be considered now is the same as in the previous *Adhikaraṇa*, i.e., "*Yatō Vai Imāni* etc." "How is this authority for proving *Brahman* as the orginator of the world?", says the Opponent and adds, "This can be no authority; for *Brahman* has been proved by *Anumāna*, i. e., inference, and it is an acknowledged principle that *Ṣāstra* is authority only when the thing to be established can not be known by other sources than *Ṣāstra*." For example, it is laid down—if *Agnihōtra* is performed, a person attains *Swarga*. That the relationship of cause and effect exists between the two is known only by *Ṣāstra*. On the other hand, when the *Ṣāstra* says that the fire is the antidote for ice (cold) (*Agni: Himasya Bēshajam*), the fact is known by experience; hence *Ṣāstra* is not authority in that case. So also here, the opponent says, *Ṣāstra* is not authority because He can be known by inference thus :—"World is a product consisting of (many) parts; hence it must be the result of some process of making, i. e. manufacture. In the case of such manufactured product it is to be said that it must be

produced by a person having knowledge of its material, the instruments necessary, the enjoyer (consumer) of the product and the benefit to the manufacturer, etc. This World (product) therefore must be created by a person competent to produce it. He must be a person who is All-Intelligent, All-Powerful, All-Ruler and not a person who is of limited capacity and knowledge, or subject to the limitation of *Karman*. Hence God is to be known even by inference. Therefore it is argued that the above passage can not be taken as authority.

Answer: Let us assume that the World is a product. But the Inference does not necessarily lead to the conclusion that only one person brought the world into existence. For, it is possible that some *Jeevas*, highly meritorious persons (such as *Viṣvāmitra* etc.), might have brought into existence, each by his own powers, this world bit by bit and from time to time. Experience teaches us this. Hence, it is not necessary to assume the existence of *One* Being as the author of the Universe—One beyond and distinct from *Jeevas*. Thus, we can not establish The *Brahman* by any means other than *Ṣāstra*, such as the passage : *Yatō Vai Imāni Bhootāni*. (3)



तत् तु समन्वयात् । १-१-४

ब्रह्मणः शास्त्रप्रमाणकत्वं संभवति, नेति विचार्यते ।

न संभवतीति पूर्वः पक्षः । कुतः ? प्रवृत्तिनिवृत्त्यन्वयविरहिणो ब्रह्मणः स्वरूपेणापुरुषार्थत्वात् पुरुषार्थबोधकत्वेन च शास्त्रस्य प्रामाण्यात् । मोक्षसाधनब्रह्मध्यानविधिपरत्वेऽपि असत्यपि ब्रह्मणि तद्ध्यानविधानसंभवात् न ब्रह्मसद्भावे तात्पर्यमिति ब्रह्मण. शास्त्रप्रमाणकत्वं न संभवति—इति ।

राद्धान्तस्तु—अतिशयितगुणपितृपुत्रादिजीवनज्ञानवत् अनवधिकातिशयानन्दस्वरूपब्रह्मज्ञानस्य निरतिशयपुरुषार्थत्वात् तस्य शास्त्रप्रमाणकत्वं संभवति, "आनन्दो ब्रह्म", 'यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्' "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्" इत्यादिभिरनवधिकातिशयानन्दस्वरूपं ब्रह्मेति हि प्रतिपाद्यते । अतो ब्रह्म स्वेन परेण वाऽप्यनुभूयमानं निरतिशयानन्दस्वरूपमेवेति तत्प्रतिपादनपरस्यैव साक्षात् पुरुषार्थान्वयः । प्रवृत्तिनिवृत्तिपरस्य तु तत्साध्यफलसम्बन्धात् पुरुषार्थान्वय.—इति ॥

सूत्रार्थः—तुशब्दः प्रसक्ताशङ्कानिवृत्त्यर्थः । तत् पूर्वसूत्रोदितं ब्रह्मणः शास्त्रयोनित्वं सिद्ध्यति । समन्वयात्—सम्यक् पुरुषार्थतया अन्वयः समन्वयः । वेदितुर्निरतिशयानन्दस्वरूपत्वेन परमपुरुषार्थरूपे परे ब्रह्मणि वेदकतया शास्त्रस्यान्वयाद् ब्रह्मण· शास्त्रप्रमाणकत्वं सिद्ध्यत्येवेति ॥

इति समन्वयाधिकरणम् ॥४॥

தத் து ஸமந்வயாத். (1–1–4) தத்து ஸமந்வயாத்.

சாஸ்த்ரம் ப்ரமாணமாவதோ நன்கு இயைந்திருப்பதால்.

செய்யவேண்டும் காரியத்துடன் ஸம்பந்தம் பெறாத ஸித்தமான வஸ்துவையும் சொற்கள் சொல்லுமாகிலும், தைத்திரீயம் முதலிய வேதாந்த வாக்யங்கள் பிரம்மத்தை லக்ஷணமிட்டுச் சொல்லக்கூடுமாகிலும், ஸர்வேச்வரனை சாஸ்திரமொன்றே யறிவிக்கமாட்டுமாகையாலே வேதாந்தம் அறிவிக்கத்தக்கதாகிலும் கீழ்ச் சொன்னது—அதாவது—ப்ரம்மவிஷயத்திலே சாஸ்திரம் பிரமாணமென்பது இசையத்தகாது. ஏனெனில்—புருஷனுக்குப் பயன்படுமாறு ஏதேனும் சொல்லப்பட்டாலன்றி சாஸ்திரம் பிரமாணமாகமாட்டாது. புருஷன் பயன் பெறுவது தன்னுடைய செயலால். இங்ஙனமே கர்மகாண்டம் பிரமாணமாயிருப்பதைக் காணுகின்றோம். அது, இதைச் செய், இதைச் செய்யாதே என்று சிலவற்றை விதிக்கிறது, சிலவற்றை மறுக்கிறது. செய் என்றதைச் செய்ய இழிந்து பலன் பெறுகிறான். வேண்டா மென்னப்பட்டதிலிருந்து விலகினின்றும் பலன் பெறுகின்றான். அதைச் செய்தால் இவனுக்குத் தீங்கு விளையுமல்லவோ? செய்யாமல் விலகினபோது அந்தத் தீங்கு இவனை அண்டாமலிருக்கிறது. இப்படி ஸுகம், அல்லது துக்கமின்மை என்ற ஏதேனுமொரு பலன் பெறும்படி இவன் இழியவோ, விலகவோ கர்மகாண்டம் காரணமாயிருப்பதாலே அது ப்ரமாணமாகிறது. வேதாந்தமானது, 'ப்ரம்மமொன்று இருக்கிறது' என்று வர்ணிக்கிறதானால் அதைக் கேட்டு இவன் இழிவது விலகுவது ஒன்றும் செய்கிறானல்லனாகையாலே இது எவ்வாறு பிரமாணமாகும்? ஆகையால் ஒருவித செயலிலும் ஸம்பந்தப்படாத பிரம்மம் புருஷார்த்தமாகமாட்டாதாகையாலே, புருஷார்த்தத்தைப் பணிதல் பற்றியே சாஸ்திரம் பிரமாணமாக வேண்டியிருப்பதாலே வேதாந்தம் பிரமாணமாகாது.

ஆகில் மோக்ஷம் என்ற பெரும்பேற்றுக்கு விரகான ப்ரம்மத்தியானம் விதிக்கப்படுகிறபடியால் அந்த தியானமென்ற செயலில் ஸம்பந்தப்படுத்தி பிரம்மத்தைப் பணிக்கும் பாகத்தைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளலாமே யென்னில், இங்ஙனம் சொன்னாலும் பிரம்மம் ஸித்தித்துவிட்ட தென்னமுடியாது. ஏனெனில், தியானத்திற்காக வன்றோ பிரம்மத்தை சாஸதிரம்

கூறுகிறது. தியானமென்பது உண்மையாயுள்ள வஸ்துவைப் பற்றியே வருகிறதென்ற நிபந்தனையில்லை. கருடனல்லாததைக் கருடனாக நினைப்பது, அரசன் முதலானோரின் சித்திரங்களை அவராக நினைத்து கௌரவிப்பது; ஏகலவ்யன் த்ரோணாசாரியனாக ஓர் உரு அமைத்துத் தொழுதது போன்றவற்றைக் கண்டார்க்கு தியானம் செய்கின்றவிடத்தில அவ்வாறு வஸ்து இருப்பதென்பதில்லை யென விளங்குமே. எனவே வஸ்து வில்லாமலே தியானத்தை விதிக்கலாமாகையாலே பிரம்ம மென்பதொன்று உண்மையிலில்லையானாலும் அதைப் பற்றின தியானம் விதிக்கப்படலாமாகையாலே பிரம்மமிருப்பதிலே சாஸ்திரத்திற்குக் கருத்துண்டென்ன வொண்ணாது. ஆனதுபற்றி பிரம்ம விஷயத்திலே சாஸ்திரம பிரமாணமாகாது. இது பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது—புருஷார்த்தத்தில முடியாதபோது சாஸ்திரம பிரமாணமாகாதென்பது இருக்கட்டும். ஏதேனுமொரு செயலில் ஸம்பந்தப்பட்டாலின்றி புருஷார்த்தத்திலே முடிவதாகாதென்று சொலவது தகாது. ப்ரியமான வஸ்துவைப் பற்றி ஒரு வாக்யம் பிறந்தால அதைக் கேட்டபோதே புருஷனுக்குப் பெரும் களிப்பு ஏற்படுவதால் அச சொல புருஷார்த்தத்தில முடிவதாகும். வேட்டையிலே யிழிந்த அரசனின் பிள்ளை அவனை விட்டொழிந்து வேடுவசசேரியிலே வளர்ந்திருக்க, நாளடைவில, மிகவும் பெருமை வாய்ந்தவனொருவன் தன் தகப்பனாயிருக்கிறானென்று கேட்கும்போது பிள்ளைக்கும், சிறந்த குணஙகள் உள்ள பிள்ளை வாழ்கின்றானென்று கேட்கும்போது தகப்பனுக்கும் எவவளவு ஸந்தோஷமுண்டாகிறது பாருஙகள். இவவாறு அவரவர்க்கு வேண்டிய பந்து, பொருள் முதலியவற்றைக் கொள்க. 'உன் இல்லத்தினுள் உயர்ந்த புதையல இருக்கிறது' என்று ஒரு மஹான் ஒருவனுக்குச் சொலலும்போது அவன் எவவளவோ ஆனந்தப் படுகிறான். இப்படி சொற்ப புருஷார்த்த விஷயத்திலேயே வாக்யம் பிரமாணமாகில், 'தனக்கு மேற்பட ஆனந்தமென்பதில்லை யென்னும்படி உயர்வற உயர் நலமான ப்ரம்மமொன்று எல்லோரையும் ஆனந்தப்படுத்துவது இருக்கிறது என்ற வாக்கியம் புருஷார்த்தத்திலே முடிவுறுகிறதென்பதில என்ன ஸந்தேஹம்? 'ஆனந்தமாயுள்ளது பிரம்மம்', 'எங்கும் பிரகாசிக்கும் இவ்வானந்தம இல்லையாகில் யாருக்கு என்ன

ஆனந்தம் விளையும்.' 'மனத்துடன் வாக்குக்கள் யாவும் எல்லை காணுதபடி எந்த ஆனந்தத்தினின்று திரும்பிவிடுகின்றனவோ, அத்தகைய ஆனந்தம் பிரம்மத்திற்கென அறிக' என்றவாறன்றோ சாஸ்திரம் சொல்லுகிறது. ஆகையால் பிரம்மம் தன்னுலும் பிறராலும் அனுபவிக்கப்பட்டுத் தனக்கும் பிறர்க்கும் புருஷார்த்தமாகும் பரம் பொருளானதால் நன்கு பயன் பெற்றது அதையோதும் வேதாந்தம். செயலைச் சொன்னல் புருஷார்த்த ஸம்பந்த முண்டென்கிறீர்களே. செயலே புருஷார்த்தமோ? அதற்குப் பயனுயுள்ளதுதானே புருஷார்த்தம். ஆக அத்தகைய வாக்கியங்களுக்கு நேரில புருஷார்த்த ஸம்பந்தமில்லையாம். இதற்குக்காணிது உள்ளது.

ஸூத்ரத்திற்குப் பொருள்—'து' என்கிற சொல் வினவை விலக்குகிறது. சாஸ்திரம் பிரமாணமென்று முன்சொன்னது உளதே. நன்ருக நேரில் புருஷார்க்தமாகவன்றோ பிரம்மமானது வாக்யங்களில் ஓதப்படுகிறது. எனவே சாஸ்திரமானது அறிகின்றவனுக்குப் பரமானந்தமாய் புருஷார்த்தமாகும் பிரம்மததைப் பற்றினதாகையாலும சாஸ்திரம் ப்ரமாணமாயிற்று. (4)

இப்படி நாலுபடிகளிலும் பிரம்ம விசாரம் ஆரம்பிக்கத் தகுமென ஸ்தாபிக்கப்பட்டது உபோத்காதமான நான்கு அதிகரணங்கள் முற்றுபெற்றன. இனி பிரம்மவிசாரம்—சேதநங்களுக்கும் அசேதனங்களுக்கும் மேற்பட ஈச்வரனென ப்ரம்மமொன்று வேதங்களாலோதப்பட்டிருப்பதாக வைத்து அது ஆனந்த ரூபமானதாலே பரமபுருஷார்த்த மானபடியாலே அது விஷயத்திலே வேதாந்தம் பிரமாண மென்று கீழே சொல்லப்பட்டது. பல வேதாந்த வாக்யங்களைப் பார்க்கும்போது ஜகத்திற்குக் காரணமாக அசேதநமோ அல்லது சேதநமோ கருதப்பட்டிருப்பதாக விளங்குவதால் அவற்றிற்கு மேற்பட்ட ஈச்வரனொருவனிருப்பதே இசையத்தக்கதன்றென்று மேன்மேல் ஆக்ஷேபங்கள் எழ அவற்றை நீக்குவதற்கு மேல் அதிகரணங்கள்.

முதலில் மூலப்ரக்ருதியே ஜகத்காரணமாக வேதாந்தத்திலே சொல்லப்படுகிறதென்ற ஆக்ஷேபம் பரிஹரிக்கப்படுகிறது—

---

4. *Samanvayādhıkaraṇa.*

Says the opponent: "I agree that Brahman can not be known by inference; It cannot be known by *Ṣāstra* either, because no benefit accrues from a knowledge of such *Brahman.* As the study of *Brahman* from *Ṣāstṛa* does not lead to any benefit, and *Brahman* itself is not a benefit, *Ṣāstra* is no authority in the matter of *Brahman.* Then how is it possible to conduct inquiry as to *Brahman?* The answer is—

TATTU SAMANVAYĀT (1—1—4.)

The fact that Sastra is authority for Knowing Brahman is certain (unshakable), because sastras are well related to Brahman; (as they explain Brahman being Bliss itself as the ultimate object of attainment).

(The word *Tu* **' means** *Ēva* **and shows that the opponent's view is to be rejected)**

Argues the opponent: *Ṣāstras* are for our good. If *Ṣāstra* says " Do this ", by following the direction we derive some advantage. If it says, " Do not do that", it is also for our good; by refraining from doing that we are saved from some evil. Since a knowledge of *Brahman* can not result in any advantage to us, and *Brahman* Itself is not a benefit, *Ṣāstras* can not be authority in the matter of *Brahman.* If it is said that there is a directive in *Ṣrutıs* that *Brahman* should be contemplated upon (such as, '*Ātmānam upāseeta*', '*Nıdıdhyāsıtavya:*'), that must be for some purpose, and so knowledge of *Brahman* must be of some benefit, he rejoins, But " contemplation dees not necessarily mean contemplation of a being of real existence; but may also be of one existing in imagination for the time being. See '*Garudam atmānam jāneeyāt.* Therefore it follows that *Brahman* can not be an individual in real existence."

Answer: It is possible that knowledge derived even when unconnected with some Directive will lead to some benefit. Thus, when a person hears that his father of high merits is alive—or a person hears of the existence of his long-lost son,—or if he hears that there is a treasure hidden in his house, in all these cases, the pleasure derived is of some benefit and this we have seen by our experience of the World. In the same way, *Ṣāstras* say of *Brahman*, "*Brahman* is full of Bliss.", "If *Ākāsa—Ānanda* does not exist, how can people live?", "A person who realises that *Ānanda*, from which mind and speech retreat unable to reach it, is not afraid of anything anywhere or at any time." It follows that by knowing such *Brahman*, we also obtain the benefit of Bliss.

Again, there is another peculiarity, an additional advantage: the *Vēdāntās* have more value than the other portions of the *Vēda*; for what *Vēdāntas* teach is the Bliss, direct (as *Brahman* is Itself Bliss to be enjoyed by us and by Itself) while what the other portions indicate are not Bliss direct, for they teach only the means or the causes, which may result in some bliss i. e. not direct. So desire to realise the meaning of the *Vēdānta* is in a way better than in the case of realising the meaning of the *Karmakāṇda*. (4)

Thus, by these four *Adhikaraṇas* four kinds of objections have been answered and consequently, in the matter of *Brahman*, *Ṣāstra* is the only authority. Now starts the inquiry into *Brahman*.

Then the question is asked as to how the above passage relating to the origination of the world could refer to *Brahman* and not to *Prakṛti* or *jeevas*. This is answered by this *Adhyāya*.

ईक्षतेर्नाशब्दम् । १-१-५

'येनाश्रुतं श्रुतं भवति' इत्यादिजगत्कारणवादिवेदान्तवेद्यं विषयः । तत् किं साङ्ख्योक्तं प्रधानम्, उत अनवधिकातिशयानन्दं ब्रह्मेति संशयः ।

प्रधानमिति पूर्वः पक्षः । कुतः ? प्रतिज्ञादृष्टान्तान्वयेनानुमानाकारवाक्यवेद्यत्वात् । 'येनाश्रुत श्रुतं भवति' इत्यादिना एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं प्रतिज्ञाय, 'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन' इति दृष्टान्तेन ह्युपपाद्यते । एवमानुमानिकमेवैतद्वाक्यवेद्यमिति निश्चीयते । 'सदेव सोम्येदम्' इति सच्छब्दः प्रधानविषयः । 'तदैक्षत बहु स्याम्' इति च गौणमीक्षणं भवितुमर्हति; "तत् तेज ऐक्षत" इत्यादिगौणेक्षणसाहचर्याच्च ।

राद्धान्तस्तु—'तदैक्षत बहु स्याम्' इति बहुभवनसङ्कल्परूपेक्षणान्वयात्, 'सदेव सोम्य' इति कारणवाचिसच्छब्दविषयो नाचेतनं प्रधानम्; अपि तु सार्वज्ञ्यसत्यसङ्कल्पादियुक्तं परं ब्रह्मैवेति निश्चीयते । न चानुमानाकारमेतद्वाक्यम्; हेत्वनुपादानात् । अन्यज्ञानेन अन्यज्ञानासंभवपरिजिहीर्षया तु दृष्टान्तोपादानम् । न च मुख्येक्षणसंभवे गौणपरिग्रहसम्भवः । तेजःप्रभृतिष्वपि न गौणमीक्षणम्, तेजआदिशब्दानां तेजःप्रभृतिशरीरकस्यान्तर्यामिणो वाचकत्वादिति परमेव ब्रह्म जगत्कारणवादिवेदान्तवेद्यम्—इति ॥

सूत्रार्थः—**ईक्षते**रिति ईक्षतिधात्वर्थः ईक्षणम् । शब्दः प्रमाणं यस्य न भवति तत् **अशब्दं** परोक्तमानुमानिकं प्रधानम् ॥

'सदेव सोम्येदम्' इति जगत्कारणतया प्रतिपादितान्वयिनः ईक्षणव्यापारान्नाचेतनमशब्दं तत्; अपि तु सर्वज्ञं सत्यसङ्कल्पं ब्रह्मैव जगत्कारणमिति निश्चीयते—इति ॥५॥

---

(5) ஈக்ஷத்யதிகரணம்.

'எதனைக் கேட்டால் கேட்கப்படாதது யாவும் கேட்கப் பட்டதாகுமோ' என்றது தொடக்கமான வாக்யத்திலே (ஸத் வித்யையிலே) ஜகத்காரணமாகச் சொல்லப்பட்டிருப்பது இங்கு விஷயம். அது யாது? ஸாங்கியர்கள் சொன்ன ப்ரக்ருதியா, அல்லது குறைவற்ற ஆனந்தமான ப்ரம்மமா என ஸம்சயம். பூர்வபக்ஷம் பிருக்ருதியே அது என்றதாம். ஏனெனில், ப்ரதிஜ் ஞையும் த்ருஷ்டாந்தமும் சேர்ந்து அனுமான வடிவமுள்ள வாக் யத்தினலே அந்த வஸ்து அறிவிக்கப்படிருப்பதால். ஒன்றை அறிவதாலே எல்லாவற்றையு மறிந்ததாமென்ற முன் எடுத்த வாக்யத்தினலே ப்ரதிஞையைச் செய்து மண்கட்டி முதலான த்ருஷ்டாந்தங்களைக் கொண்டு அது நிரூபிககப்படுகிறது. (பிரதிஜ்ஞையாவது யுக்தியினல் ஸ்தாபிக்கப்படும் விஷயத்தை இன்னதென வெளியிடுவது. த்ருஷ்டாந்தமாவது அதற்கு உதாரணமாக = உபமானமாகக் காட்டப்படுமது.) ஆக மண் கட்டி முதலியவற்றைக் கண்டு அவற்றின்படி அனுமானத்தாலே அறுதியிடப்படும் காரணமே இங்குள்ள வாக்யங்களாலும் சொல்லப்படுகிறதென நிச்சயிக்கப்படும். அதனல் 'இவ்வுலகம் முன்பு ஸத்தாக இருந்தது' என இங்குச் சொன்ன 'ஸத்' என்பது அவ்வாறு அநுமானத்தாலறியப்படும் பிரகிருதியே யாம்.

அது அசேதநம்; அறிவற்றது. அதனல், நான் வெகு வாகக் கடவேனென்று அது பார்த்தது' என்கிற வாக்யத்திற் சொல்லப்பட்ட பார்வை = நோக்கு அசேதனத்திற்குப் பொருந் தாதே என்னவேண்டா. இப்பார்வையெனப்பட்டது உண்மை யான பார்வையன்று; கௌணம். (அதாவது பார்வையை ஏறிட்டுச் சொன்னதாம். அல்லது பார்வையுடையதுபோ லாயிற்றென்றபடி. அதாவது அது வெகுவாக ஆவதற்குப் பார்த்ததென்றல் வெகுவாக ஆகும் நிலைமைக்கு நெருங்கிற்று என்றபடி.) மேலே, 'தேஜஸ்ஸு பார்த்தது: ஜலம் பார்த்தது' என வோதப்படுகிறது. தேஜஸ்ஸுக்கும் ஜலத்திற்கும் பார்க் கும் சக்தியுண்டோ? அவற்றேடுகூட ஓதப்பட்டதாலும் இப் பார்வை அதாவது நோக்கு கௌணமென்னல் வேண்டும். இவ் வாறு பூர்வபக்ஷம்

இனி ஸித்தாந்தம்—ஸத்தாகவே யிருந்ததென்று காரணமாகக் கூறப்படும் வஸ்து 'நான் வெகுவாகக் கடவேன்' என்கிற ஸங்கல்பம் அதில கூடவேண்டி யிருப்பதால் அசேதநமான ப்ரக்ருதியாகமாட்டாது. எல்லாவற்றிலு மறிவும், தடைப்படாத ஸங்கல்பமும், மற்றும் உள்ள பாப்ரம்மமே யென நிச்சயிக்கப் படுகிறது. இந்த வேதாந்த வாக்யம் அநுமான வடிவமாக வமைந்துள்ளதுமன்று; யுக்தி யின்னதெனக் கூறப்படவில்லையே. (அநுமானவாக்யமென்றால அதில் பிரதானமானது யுக்திதானே. த்ருஷ்டாந்தங்களைக் குறித்த தென்பது வேறொன்றுக்காக வென்னலாம். ஒன்றை யறிந்தால எல்லா மறிந்ததே யென்ற போது), ஒன்றையறிவது மற்றொன்றை யறிவதாவதெங்ஙனம்? இது ஸம்பவிக்காது என வாக்ஷேபத்தைப் பரிஹரிக்க வேண்டு மானாலும் திருஷ்டாந்தம சொல்லப்படவேண்டுமே. 'அது பார்த்தது' எனப்பட்ட பார்வை யென்பதை தன நிலையில கொள்ளாது அதற்கு வேறு கருத்தைக் கூறுவது தகுமோ? மேலே தேஜஸ்ஸூம் ஜலமும பார்த்ததாகச் சொன்னவிடமும் கௌணமான பாாவையைப் பற்றினதன்று. தேஜஸ்ஸு, ஜலம் முதலியனவற்றைக் கூறும் சொற்களெல்லாம அந்தநதப் பொருளை யுடலாக உடைய அந்தர்யாமியையே சொல்வன. ஆகையால பரப்ரம்மமே இங்கு உரைக்கப்படுகிறது.

ஸூத்திரத்திற்குப் பொருள் இது—

ஈக்ஷதேர்நாசப்தம். ஈக்ஷதேர் நாசப்தம். 1-1-5

(ஸத் என்னப்பட்டது) ப்ரக்ருதியன்று. (ஸங்கப்பமாம்) பார்வையுள்ளதாதலின். ஈக்ஷதே: என்பதற்கு பார்வை என்பது காரணமாக எனப் பொருள். அசப்தமென்பதற்கு பிரகிருதி என்றது பொருளாம்; அது அநுமானததினாலே குடம் முதலியவற்றிற்கு மண்கட்டியைப் போலே உலகத்திற்குக் காரணமாக ஸாதிக்கப்படுமாதலால, அது விஷயத்திலே சப்தம் = வேதம் முதலியன ப்ரமாணமல்லவாதலின். ஜகத்காரணமாக இங்குச் சொல்லப்பட்டதற்குச் சேருவதாக இருக்கும பார்வை யென்ற குணத்தைக் கொண்டு இங்கு 'ஸத' என்றது அசேதந ப்ரதானமாகாதென்கிறோம. ஸர்வஜ்ஞுமாய் ஸத்யஸங்கல்பமுமான ப்ரம்மமே ஜகத்காரணமெனத தெளிக. (5)

5. *Eekshatyadhikaraṇa*

This *Adhikaraṇa* shows that *Sad-Vidyā* of ***Chāndōgya*** refers only to ***Brahman*** and not to ***Moola Prakṛti.***

Now, the text to be taken for examination is *Sad Vidyā* which contains the passage, *Yenāṣrutam Ṣrutam **Bhavati***—"(when hearing It, you hear All; knowing it, you know All, etc)", and in which the root cause of the World is explained. Does this refer to the *Moolā **Prakṛti*** or to ***Brahman*** of the highest Bliss ?

Opponent says, " It refers only to *Moolaprakṛti* established by *Sāṅkhyas.* How? In a syllogism the point to be proved is first stated, then the other items are taken to prove it. Here the text says, " If you know *S'at*, you know All, just as if any one knows the substance Mud, he knows all its transformations or products." It is seen that the first portion of the above passage contains as a statement of the point to be proved and the example of Mud is stated next. Hence, the Opponent argues, the cause of the world stated here is what can be deduced through a Syllogism, i. e. by means of an Inference. Therefore, ' Saṭ ' must be *Moolaprakṛti*, as *Kapila* says.

The point against the above argument is, that Sat is stated to have a *will* in the passage, "It willed, I shall become many"; so it can not be *Moolaprakṛti.* This is met on the otherside by the fact that later on in the text in the case of other *Achētanas* (material things) such as, light, water the word ' will ' is used. Hence the opponent says, the literal meaning of the word ' will ' can not be taken here, but another meaning, i. e. a secondary sense.

Answer: In the passage *Sadēva* etc., the *Sat* referred to can not be an *Achētana*, for it is stated that it possesses *Eekshaṇa* i. e., the desire to become many (There is here no room for applying the secondary or figurative meaning). As regards the first objection, the answer is; in a syllogism apart from statement of the proposition to be proved and the example, there must also be an element named *Hētu*, (i e., statement of the reason,) between the said two, and that is wanting here The example taken here is only for the purpose of resolving the doubt as to whether knowledge of one can lead to knowledge of many other things, and not as a help for Inference. As to the second objection the answer is By the word 'light' or 'water' is meant not the mere material light or water that we see, but that Sentient Being who is the in-dweller in them; in that case, the use of the word 'will' is apposite, and no resort to a secondary or figurative meaning is necessary.

The above fact is exposited in the following sootras.

EEKSHATĒR NĀSABDAM (1-1-5.)

What is meant by the word *Sat* is not *Asabda*. (*Moolaprakrti*) because, it is said that the *Sat* has a 'will" and that must refer only to a Sentient Being

[*Note*: *Asabdam* means *Moolaprakṛti*, because it is stated by *Kapila* as deducible from *Inference* अनुमान (*Anumāna*) and so शब्द *Sabda* i. e. *Ṣastṛa* is not an authority. Hence it is called *Asabda*. Besides, *Badarāyaṇa* uses for *Moolaprakṛti*, other words like आनुमानिकम् ; अनुमानम् , स्मार्तम् , *Anumānikam*, *Anumānam* and *Smartam*.] (5)

GAUṆASCHĒT NA ĀTMA ṢABDĀT (1-1-6)

If the Subsidiary meaning is pressed, we say No because of the use of the word Atman.

If it is said that the word *aikshata* in the above passage is used in a secondary sense as in the passages "the light willed" and "the water willed" it is not correct, because, the word *Sat* in the context is said to be Atman as in *aitadatmyam* etc., meaning thereby that "the whole has '*Sat*' as *Ātman*; that is not perishable; that is *Ātman*." From this, it is clear that *Sat* is the *Ātman* of *Tējas* and of *Ap* also and the said two words must mean the *Brahman* within the light and water and having them as His body. (6)

इतश्च सच्छब्दाभिहितं न प्रधानम् । अपि तु परमेव ब्रह्म:

तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात् १-१-७.

"तत्त्वमसि" इति सदात्मकतया प्रत्यगात्मानुसन्धाननिष्ठस्य "तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये अथ सम्पत्स्ये" इति मोक्षोपदेशात् तत्कारणं परमेव ब्रह्म ॥७॥

தந்நிஷ்ட்டஸ்ய மோக்ஷோபதேசாத்.

𑌤𑌨𑍍𑌨𑌿𑌷𑍍𑌠𑌸𑍍𑌯 𑌮𑍋𑌕𑍍𑌷𑍋𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌤𑍍 1—1—7

அதில் நிலையுற்றவனுக்கு மோக்ஷத்தைச் சொல்லுவதால்.

'அது நீயே' என்றபடி இந்த ஸத்தைத் தனக்கு ஆத்மாவாக உபாஸனம் செய்கிறவனுக்கு, 'சரீரம விடுமளவே தாமதம்; பிறகு பேறே பெறுவன்' என்று மோக்ஷத்தைச்சொலவதால் மோக்ஷத்திற்குக் காரணமான பரப்ரம்மமே 'இதுவாம். (7)

From the following reason also it is clear that *Sat* is not *Pradhāna*, but *Brahman*.

TANNISHṬHASYA MŌKSHŌPADĒSĀT : (I-I-7)

"Because the attainment of Moksha by one who meditates on Sat is taught.

Tat means the thing spoken of above; that is *Sat*-. *Tannishṭhasya*=to the person who contemplates on it. *Mōkshōpadēṣat*=because *Mōksha* is taught or indicated".

In the passage '*Tat Twam Asi*' indicating *Sat* by *Tat*, it is stated that a persn should meditate on the Supreme Being *(Sat)* as the in-dweller of *Pratyagātman* (*Jeevātman*).

This is clear from the continuing passage in *Chāndōgya* "To a person who meditates on the Supreme Being, *Sat* as in-dweller of *Pratyagātman* to attain Mōksha (Release), the delay to attain *Sat* is only till such time as he is not free from his material body; soon afterwards, he will obtain it."—

हेयत्वावचनाच्च । १-१-८.

यदि प्रधानमिह कारणतया विवक्षितम् , तदा तस्य मोक्षविरोधित्वात् हेयत्वमुच्येत । न चोच्यते । अतश्च न प्रधानम् ॥८॥

ஹேயத்வாவசநாச்ச. ஹேயத்வாவசநாச்ச 1—i—8

(8) விடப்பட வேண்டுமெனவுரைக்காததாலும்.

ப்ரகிருதி காரணமாகக் கருதப்பட்டிருந்தால், அது மோக்ஷத்திற்குப் பகையானதாலே விடப்படவேண்டியதாகச் சொல்லப் பட்டிருக்கவேண்டும். அவ்வாறு கூறப்படவில்லையே. (8)

The next following Sootra confirms this view.

HĒYATVĀVACHANĀT CHA (I—I—8)

Also because it is not said that this *Sat* should be given up".

If it was intended to describe by the word *Sat* to mean *Pradhāna*, then as this *Pradhāna* is an obstruction to (or enemy of) *Mōksha* it ought to have been laid down that it should be given up; but it is not said so. Hence, what is meant by '*sat*' is not *Pradhāna*. (8)

प्रतिज्ञाविरोधात् । १-१-९.

प्रधानवादे प्रतिज्ञा च विरुध्यते—"येनाश्रुतं श्रुतम्" इति वक्ष्यमाणकारणविज्ञानेन चेतनाचेतनमिश्रकृत्स्नप्रपञ्चज्ञानं हि प्रतिज्ञातम् । चेतनांशं प्रति प्रधानस्याकारणत्वात्, तज्ज्ञानेन चेतनांशो न ज्ञायत इति न प्रधानं कारणम् ॥९॥

ப்ரதிஜ்ஞாவிரோதாத். 𑌪𑍍𑌰𑌤𑌿𑌜𑍍𑌞𑌾𑌵𑌿𑌰𑍋𑌧𑌾𑌤𑍍. **1—1—9**

ப்ரதிஜ்ஞை முரண்படுமாதலின்.

'இதை யறிவதாலெல்லா மறியப்படும' என்றது இங்கு ப்ரதிஜஞை. எலலாமென்னப்பட்டது சேதநம் அசேதந மிரண்டும் கலந்த உலகு. இவற்றில சேதநர்கள் விஷயத்திலே ப்ரகிருதியானது காரணமாகாமையாலே அதன் அறிவால் அவை அறியப்படுகிறன வலல. ஆனது பற்றி ப்ரக்ருதி இக்காரண மாகாது. (9)

PRATIGNAVIRŌDHĀT: (I—I—9)

Because the view that Sat is Prakrti will conflict with (earlier) statement.

It has been stated that "When one is known all is known." By 'all' are denoted both *Chētana* and

Achētana. But by knowing *Pradhāna* one can not become the knower of *Chētana*, as *Pradhāna* can in no case be the cause of *Chētana*. (9)

स्वाप्ययात् । १-१-१०.

"स्वमपीतो भवति .... सता सोम्य तदा संपन्नो भवति" इति जीवस्य सुषुप्तस्य स्वाप्ययश्रुतेः । स्वकारणे ह्यप्ययः स्वाप्ययः । जीवं प्रति प्रधानस्याकारणत्वात् स्वाप्ययश्रुतिर्विरुध्यते । अतश्च न प्रधानम् ; अपि तु ब्रह्मैव ॥१०॥

ஸ்வாப்யயாத். 𑌸𑍍𑌵𑌾𑌪𑍍𑌯𑌯𑌾𑌤𑍍. 1—1—10

'தன்னில் லய' மெனப்படும் உறக்கம்தன்ஞலும்.

உறங்கினவனுடைய உறக்கத்தை ஸ்வாப்யமென்று உலகில் வழங்குவதை இங்கொருபடி நிருபிக்கிறது வேதம். உறங்கும்போது (உள்ளிருக்குப்) ஸத்தினிடம் சேருகிறுன். தன்னிடம் லயிப்பதாலே 'தன்னில் லயம்' என்ற பொருள் கொண்ட ஸ்வாப்யம் உறக்கமாகிறதென்கிறது. தன்னில் லயமாவது தனக்குக் காரணமான ஆகாரமுள்ள வஸ்துவிலே தான் லயிப்பதே. சேதனன்தனக்கு ப்ரகிருதி காரணமாகாமையால் இந்த வாக்யம் முரண்படும். ஆகையால் ஸத் என்பது ப்ரக்ர்தி யன்று; ப்ரம்மமே. (10)

The next Sootra supplies a further reason.

<u>SWĀPYAYĀT · (1-1-10.)</u>

On account of absorption in self.

By absorption in Himself is meant absorption when he is in the state of "causation." *Pradhāna* can in no case be the cause of *chetana*; and the absorption stated is opposed to the view that *Ṣat* is *Pradhāna*.

गतिसामान्यात् । १-१-११.

इतरोपनिषद्गतिसामान्यादस्यां चोपनिषदि न प्रधानं कारणं विवक्षितम् । इतरासु चोपनिषत्सु-'यः सर्वज्ञः सर्ववित्....तस्मादेतद्ब्रह्म नाम रूपमन्नञ्च जायते'', "पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च", 'स कारणं करणाधिपाधिपः', 'आत्मनि खल्वरे विज्ञाते सर्वमिदं विदितम्', 'तस्य ह वा एतस्य महतो भूतस्य निश्वसितमेतद्यदृग्वेदः', 'पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्यम्', 'तस्माद्विराडजायत', 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्...स इमान् लोकानसृजत', 'एको ह वै नारायण आसीत् ... स एकाकी न रमते' इति सर्वज्ञः पुरुषोत्तम एव कारणतया प्रतिपाद्यते । अस्याश्च तद्गतिसामान्यादत्रापि स एव कारणतया प्रतिपादनमर्हतीति च न प्रधानम् ॥११॥

கதிஸாமாந்யாத். *கதிஸாமாந்யாத்* **1—1—11**

போக்கு ஒத்திருப்பதனாலும்.

வேறு உபநிஷத்துக்களின் போக்குக்கு இந்த உபநிஷத்து ஒத்திருத்தல் பற்றியும் ப்ரக்ருதி காரணமாகக் கருதப்படமாட்டாது. வேறு உபநிஷத்துக்களில் —————— 'யாவனொருவன் எல்லாமறிந்தவன் எங்குமுள்ளவன், அவனிடமிருந்து இந்த ப்ரக்ருதியும் நாமரூபங்களும் பூமியு முண்டாகிறன.' 'இவனுக்குப் பெரும்சக்தி பலவிதமாகவே ஓதப்பட்டுள்ளது; இயற்கையாகவேயுள்ள ஞானம், வலி, செயல் என்பனவும்' 'ஜீவர்களுக்கும் கோனை அவன் காரணம'. 'ஆத்மாவை யறிந்த போதே யெல்லாமறியப்பட்டதாம்.' 'இந்தப் பெருமானுடைய மூச்சுக்காற்றேயாம் ருக்வேதம் முதலியன' 'இவ்வுலகும், இறந்த காலத்திலும் எதிர்காலத்திலுமுள்ளதும் புருஷனெனப்பட்ட அவனே', 'அவனிடமிருந்து ப்ரமமாண்டம் உண்டாயிற்று'. 'இவ்வுலகு ஒரே ஆத்மாவாக ப்ரளயத்திலிருந்தது,—அவன் இவ்வுலகங்களை நிருமித்தான்' 'நாராயணன் ஒருவனே யிருந்தான் ....' அவன் ஒருவனாயிருந்ததால் ஸந்தோஷமுறவில்லை.' என்றவாறு எல்லா

மறிந்த புருஷோத்தமனே காரணமாகக் கூறப்பட்டுளன். அப்போக்கை யொத்தும் இங்கும் அவனே காரணமாகக் கூறப்படத் தகுப். ... ... · (11)

GATISĀMĀNYĀT : (1-1-11)

Because of reconciliation with the mode of statements (in other *upanisheds.*

Because the view now sought to be established is in accordance with trends in the passages of the other *Upanishads*, it follows that *Pradhāna* is not the cause. Such passages proclaim that He who is All Knower and All Powerfull is the Cause. For example,

(“**सर्वज्ञः सर्ववित्**” *Sarvagña: Sarvavit etc. etc.*) ‘From Him who is All-Knower or All-Pervasive Person spring *Prakṛti*, *Nāma*, *Roopa* and *Prithivi*, i. e. all Names, forms and worlds.

‘ He is also said to possess all powers, knowledge, Might and activities of various and of the highest kinds, which are also natural to him.’

‘ He is also the Primevel Cause , and the Lord of the *Jeevātmans* lords of the *Karaṇas* i.e. organs.’

‘ Oh *Maitrēyi* !, when *Ātman* is known, all this becomes known.”

‘All *Vēdas* and the whole Universe are nothing but the breath of this great *Bhoota* (*Brahman*);” (that means they came out without any effort on his part)

......‘All things Past, Present and Future are but He.’

‘From Him was born *Virāt* i.e. *Brahmāṇda*’

‘Before the beginning of this world it was as only one *Ātman*.—That *Ātman* created all this world”

'Only one *Nārāyaṇa* existed'

'He, being alone, was not satisfied.'

Therefore, from the above passages, it is clear that the present *Upanishad*, i. e., *Sadvidya* in *chāndōgya* also is to refer only to *Brahman*.

श्रुतत्वाच्च । १-१-१२.

श्रुतमेव ह्यस्यामुपनिषदि— 'आत्मन एवेदं सर्वम्' इति । अतश्च सदेव सोम्य' इत्यादिजगत्कारणवादिवेदान्तवेद्यं न प्रधानम्; सर्वज्ञं सत्यसङ्कल्पं परमेव ब्रह्मेति स्थितम् ॥१२॥

इति ईक्षत्यधिकरणम् ॥५॥

ச்ருதத்வாச்ச. ஶ்ருதத்வாச்ச. 1—1—12

ஓதப்பட்டேயிருப்பதாலும்.

இவ்வுபநிஷத்திலேயே (பூமவித்யையில்) 'ஆத்மாவினின்றே எல்லாம்' என்று சொல்லப்பட்டதே. (12)

ஆகையால் ஸத்வித்யையிற் சொன்ன ஜகத்காரணமானது ப்ரகிருதியன்று. எல்லாமறிந்ததும், இடரற்ற ஸங்கல்பமு முடைய ப்ரம்மமே யென்றதாயிற்று.

SRUTATVĀTCHA (I—I—12.)

"And as (in this *Upanishad* also) it is so said"

In *Chāndōgya* itself in *Bhooma Vidyā*, a passage occurs, meaning: "From *Ātman* come all things."

Therefore the *Sadvidyā* beginning with *Sadēva Sōmya*, can not refer to *Pradhāna*, but only to *Brahman*, as the Primaevel Cause of all universe.

---

(६) आनन्दमयोऽभ्यासात् । १-१-१३.

तैत्तिरीयके—"तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशस्संभूतः" इति प्रकृत्य "तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात् । अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः" इत्यत्र जगत्कारणतयाऽवगत आनन्दमयः किं प्रत्यगात्मा ? उत परमात्मेति संशयः । प्रत्यगात्मेति पूर्वः पक्षः । कुतः ? 'तस्यैष एव शारीर आत्मा' इति आनन्दमयस्य शारीरत्वश्रवणात् । शारीरो हि शरीरसम्बन्धी । स च प्रत्यगात्मैव । तस्य चेतनत्वेनेक्षापूर्विका च सृष्टिरुपपद्यत इति ।

राद्धान्तस्तु—"सैषाऽऽनन्दस्य मीमांसा भवति" इत्यारभ्य, "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्" इति निरतिशयदशाशिरस्कोऽभ्यस्यमान आनन्दः प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूतस्य परस्यैव ब्रह्मण इति निश्चीयते । शारीरात्मत्वञ्च परमात्मन एव । "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशस्संभूतः" इत्याकाशादिजगत्कारणतयाऽवगत एवान्नमयस्य शारीर आत्मेति प्रतीयते; आत्मान्तरानिर्देशात् । श्रुत्यन्तरेषु पृथिव्यक्षरादीनां शरीरत्वं परमात्मन आत्मत्वञ्च श्रूयते—"यस्य पृथिवी शरीरम्", "एष सर्वभूतान्तरात्माऽपहतपाप्मा दिव्यो देव एको नारायणः" इति । अन्नमयस्यात्मैव प्राणमयादिषु "तस्यैष एव शारीर-आत्मा यः पूर्वस्य" इत्यनुकृष्यत इति प्रत्यगात्मनो विज्ञानमयस्य च स एव शारीर आत्मा । आनन्दमये तु 'तस्यैष एव शारीर आत्मा । यः पूर्वस्य' इति निर्देशः, आनन्दमयस्यानन्यात्मत्वप्रदर्शनार्थः । अतो जगत्कारणतया निर्दिष्ट आनन्दमयः परमात्मैवेति ॥

सूत्रार्थस्तु—आनन्दमयशब्दनिर्दिष्टः आकाशादिजगत्कारणभूतः प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूतः परमात्मा । कुतः ? तस्यानन्दस्य निरतिशयप्रतीतिबलात् । 'स एको मानुष आनन्दः', 'ते ये शतम्' इत्याद्यभ्यासात्, तस्य च प्रत्यगात्मन्यसंभावितस्य तदतिरिक्ते परमात्मन्येव संभवात् ॥१३॥

---

(6) ஆனந்தமயாதிகரணம்.

(அசேதநமே காரணமென்ற ஆக்ஷேபத்திற்குப் பிறகு சேதநமே காரணமென்ற ஆக்ஷேபம் பிறக்க அது பரிஹரிக்கப் படுகிறது.)

தைத்திரீயத்திலே, 'அந்த இத்தகைய (ப்ரஹ்ம' மென்று தொடங்கப்பெற்று, 'ஸத்யம் ஜ்ஞானம' என்றவாறு வர்ணிக்கப் பட்ட) ஆத்மாவினிடமிருந்து ஆகாயம் உண்டாயிற்று' என்று தொடங்கி ஓதப்படுகின்ற 'அந்த இத்தகைய விஜ்ஞானமய மென்பதைக்காட்டிலும் வேறாய் ஸூக்ஷ்மமான ஆத்மா ஆனந்த மயன்' என்ற வாக்யத்திலே ஜகத்காரணமாக வறியப்படும் ஆனந்தமயன் ஜீவனு, பரமாத்மாவாவென ஸம்சயம்.

ஜீவனென்று பூர்வபக்ஷமாம். ஏனெனில், 'அதற்கு இதே சாரீரமான ஆத்மா' என்று ஆனந்தமயனுக்கு சாரீரத்வம் ஓதப்பட்டதாதலின். சாரீரனென்பதற்கு சரீரமுடையவனெனப் பொருள். சரீரமுடையவன் ஜீவனே. (முன் அசேதநமான ப்ரக்ருதியானது காரணமாகமாட்டாதென்றோம். அதற்கு ஸங்கல்பிக்கும் தன்மை யில்லையாகையாலே ஸங்கல்ப்பித்து ஸ்ருஷ்டிப்பதென்பது கூடாதென்று.) ஜீவனுக்கோவென்றால் சைதன்யமிருப்பதாலே ஸங்கல்ப்பித்து ஸ்ருஷ்டிப்பதென்பது பொருந்துகின்றது என்னலாம்.

ஸித்தாந்தமாவது—'ஆனந்தத்தைப் பற்றிய விசாரம் இவ்வாறாகும்.' என்று தொடங்கி, 'சொற்கள் (யாவும்) அடைய முடியாமே மனததுடன்கூட எதினின்று திரும்பிவிடுகின்றனவோ, அப்படிப்பட்டதாக ப்ரம்மத்தின் ஆனந்தத்தை யறிந்தவன்' என்று இதற்கு மேற்பட்டதொன்றில்லை யென்ற நிலையிலே முடிப்பதாகப் பெருக்கப்படும் ஆனந்தமானது ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறாய் பரமான ப்ரம்மத்திற்கே என அறுதியிடப்படுகிறது.

சாரீராத்மா என்றதும் பரமாத்மாவுக் கேயாம். எவ்வாறெனில், கீழே அன்னமயத்திற்கு சாரீராத்மாவானது எதென்றாராயும்போது, அதற்கு முன், 'ஆத்மாவினிடமிருந்து ஆகாயம்

பிறந்தது' என்றதினின்று ஆகாயம் முதலான உலகத்திற்குக் காரணமாக அறியப்பட்ட ஆத்மாவே எனவேற்படுகிறது. வேறு ஆத்மா குறிக்கப்படவில்லையே வேறு வேதங்களிலும், ப்ருதிவி தொடங்கி அக்ஷரமென்ற மூலப்ரகிருதியின் பிரிவு வரையிலான எல்லாம் சரீரம் என்றும், பரமாத்மா அவற்றின் ஆத்மாவென்றும் ஓதப்படுகிறது, 'எவனுக்கு ப்ருதிவீ சரீரமோ' என்று தொடங்கி, 'இவனே ஸர்வப்ராணிகளுக்கும் உள்ளேயிருக்கும் ஆத்மா; பாபங்களை நெருங்காதபடி செய்கிறவன், பரமபதத்தில இருப்பவன்; தேவன், ஒருவன், நாராயணன்' என்றவாறு. இப்படி அன்னமயத்திற்கு சாரீராத்மாவான பரமாத்மாவே இங்கு ப்ராணமயம் முதலானவற்றிற்கும் ஆத்மாவாகக் கொண்டுவரப் படுகிறான், 'முன்வஸ்துவுக்கு சாரீராத்மாவே இதற்கும் சாரீராதமா' என்கிற வாக்கியத்தினாலே. ஆகையால் ப்ராணமய மநோமய விஜ்ஞானமயங்களுக்கு அவனே ஆத்மா. (ஆனால் ஆனந்தமயனைச் சொன்னபிறகுகூட இவனுக்கும் முன் சொன்னதே சாரீராத்மா' என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறதே. அதனால் 'ஆனந்தமயன் என்பது முன்சொன்ன பரமாத்மாவுக்கு உட்பட்டதொன்று; பரமாத்மாவன்று' என நினைக்கவேண்டா.) அன்னமயம் முதலானவற்றிற்கு ஆத்மாவான பரமாத்மாவே ஆனந்தமயனுக்கு மாத்மாவென்றால் (முன்சொன்னபடி பேரானந்தமுற்றது பரப்ரம்ம மெனவும் தெளிந்தால்) தனக்குத் தானே ஆத்மா என்று சொன்னபடியாம். அதனால் தனக்கு மேம்பட்டதோர் ஆத்மா இல்லை யென்றறிவித்ததாம். ஆகையால் ஜகத்காரணமாகச் சொல்லப்பட்ட ஆனந்தமயன் (சேதநனென்ற ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறான) பரமாத்மாவே.

ஸூத்ரத்தின் அர்த்தமாவது—

ஆநந்தமயோப்யாஸாத். ஆநந்தமயோऽभ्यासात्. 1—1—13

ஆனந்தமயன் (பரப்ரம்மமே; ஜீவனல்லன்) பெருக்கப்பட்டதால்.

ஆனந்தமய சப்தத்திற்குப் பொருளாயிருப்பது ஆகாயம் முதலான உலகுக்குக் காரணமாய் ஜீவனைக்காட்டிலும வேறான பரமாத்மா; ஏனெனில், அவ்வானந்தத்திற்குக் குறைவற்ற உயர்ச்சி தெரியவருவதால். 'அது ஓர் மனுஷ்யானந்தம். அது.

நூறுகொண்டது கந்தர்வானந்தம்' என்றவாறு மேன்மேல் ஆனந்தம் பெருக்கப்பட்டதால்; ஜீவனிடத்தில் கூடாத அவ்வானந்தம் பரமாத்மாவிற்கே கூடுமாகையால்.

Ānandamayādhikaraṇa 6.

[In the earlier (previous) *Adhikaraṇa* it has been found that *Achētana* or non-sentient thing can not be the World-cause. Now comes the refutation of the objection that *Jeeva* may be the World-cause.]

The text taken up here for discussion is *Ānanda-valli*, where occurs, in the beginning, a passage meaning '*Akāsa* etc. came from *Atman*,' and then in the middle, "Other than and distinct from *Vigñānamaya* is that *Ātman* spoken of as *Ānandamaya*.'

The opponent says that this *Ānaṇdamaya* is *Jeeva* because it is said therein that He is *Ṣāreera Ātman*, i. e., *Ātman* having a body. A body can be referred to only in respect of a *Jeevātman*; and the argument already advanced in the previous *Adhikaraṇa* that because *Brahman* '*wills*' to create, it does an act incompatable with *achētana*,' does not apply here, because any *chētana* can 'will'. Hence why not the World cause be any *Jeeva*?

Reply:—The text starts by saying that it is an investigation about the *Ānanda*, and starting from *Manushya-ānanda* it states various *Ānandas* up to *Brahma-ānanda* each being described as being hundred-fold of the earlier one; it ends by the declaration that "Words along with Mind turn away from the *Ānanda of Brahman*, (defeated) not being able to reach it; the person who realises such *Ānanda* is freed from all fear (of births and deaths)." The above multi-folded Highest Bliss with nothing

higher than that can exist only in a Being other than *Jeevātman*.

Reference to a body in connection with *Ātman* may be easily explained as follows: The text says that out of *Atman* came *Akāsa* and out of *Akāsa* came *Vāyu* etc., to the end that *Purusha* (material body) came from *Anna* or food. It follows from this fact that the prime cause of all the above is *Atman* (soul), that all these must be taken to be bodies of the *Atman*. Besides, not only in this passage, but also in passages in other *Upanishads* the same idea occurs in more explicit terms. In *Subāla Upanishad* it is said, "All things beginning with this Earth are His bodies and He is their *Atman*; again, "This *Atman* is the shining *Nārāyaṇa* who is free of all blemishes, and resident in the celestial Abode.

Besides, this *Atman* which is said to be the soul of the material body is described as the soul of *Prāṇamaya*, *Manōmaya* and *Vigñānamaya* also. Hence, all these are bodies of that *Ānandamayā*. Hence to call Him as *Ṣāreera* is not improper.

Further objection may be raised to the effect that this *Ānandamaya* can not be final, for in the passage at the end, it is said that even above this *Ānandamaya* there is another *Atman* who is the *Ātman* of all the previous things. But that is not so. The *Ṣruti*, by means of that passage, wanted to point out only that this *Ānandamaya* is the soul of Himself i.e. there is no other and higher *Ātman*. Such statements are found elsewhere also—"The Lord of World: Controller or Lord of Himself also.", "He stands firmly in His own glory."

The meaning of the Sootra is as follows :—

ANANDAMAYOBHYĀSĀT (1—1—13)

What is spoken of as the Anandamaya is *Brahman* (not jeeva) because of its multifold Highest Bliss not ordinary Ananda)

विकारशब्दान्नेति चेन्न प्राचुर्यात् १-१-१४.

"आनन्दमयः" इति विकारार्थात्मयट्च्छब्दात् नायमविकृतः परमात्मा। अस्य च विकारार्थत्वमेव युक्तम्; "अन्नमयः" इति विकारोपक्रमादिति चेन्न; प्रत्यगात्मन्यपि, "न जायते म्रियते वा" इत्यादिविकारप्रतिषेधात् प्राचुर्यार्थ एवायं मयडिति निश्चयात्। अस्मिंश्चानन्दे, "यतो वाचो निवर्तन्ते" इति वक्ष्यमाणात् प्राचुर्यादयमानन्दप्रचुरः परमात्मैव। न ह्यनवधिकातिशयरूपः प्रभूतानन्दः प्रत्यगात्मनि संभवति ॥१४॥

விகாரசப்தாந்நேதி சேந்ந ப்ராசுர்யாத்.

𑌵𑌿𑌕𑌾𑌰𑌶𑌬𑍍𑌦𑌾𑌨𑍍𑌨𑍇𑌤𑌿 𑌚𑍇𑌨𑍍𑌨 𑌪𑍍𑌰𑌾𑌚𑍁𑌰𑍍𑌯𑌾𑌤𑍍. **1—1—14**

ஆனந்தமயத்தை விகாரமாக (கார்யமாக) அறிவிக்கும் சொல் இருக்கிறதே யென்னவேண்டா; அறிவிக்கப்பட்டது மிகவாயிருக்கையே; விகாரமன்றுகையால்.

"ஆனந்தமய: என்றவிடத்திலே 'மய' என்பது விகாரத்தைச் சொலவது. ஆக ஆனந்தத்தினின்று ஒருவிதமாக மாறிவந்த வஸ்துவே ஆனந்தமயனென்னப்படவேண்டும். பரமாத்மா விகாரமாகக்கூடியவனலலன். மய என்பது இங்கே 'விகாரமானது' என்ற பொருளைச் சொல்வது கீழே 'அன்னமய:' என்று தொடக்கததிலேயே தெரியலானதே. உண்ணும் அன்னத்தின் விகாரம்தானே உடல்" எனனவேண்டா. ஜீவாதமாவும், 'பிறக்கிறவனல்லன், இறக்கிறவனல்லன்' என்று விகாரமாகாதவனுகவே சொலலப்பட்டிருப்பதால இங்கே விகாரமென்ற பொருள் யாருக்கும் பொருந்தாததால 'மய' என்பது மிகவாயிருத்தல் (ப்ராசுர்யம) என்ற பொருளில் வந்ததென அறுதியிடப்படும். இந்த ஆனந்தம மிகவாயிருப்பது, 'எதினின்று

சொற்களெல்லாம் மனத்துடன் திரும்பிவிடுகின்றனவோ' என மேலே விவரிக்கப்படுகிறது. ஆதலால் ஆனந்தமயனென்னப்படுகிறவன் ஆனந்தம் நிறைந்தவனே; பரமாத்மாவே. உயர்வற உயர்நலம் இது ஜீவாத்மாவுக்குக் கூடாததாம்.

VIKĀRASABDAT NA ITI CHET NA PRACHURYĀT · (1-1-14)

If it is argued that there is the word which denotes an effect, no, because it denotes only abundance.

If it is said that the word *Anandamaya* means *Ananda Vikāra* (manifestation of *Ananda*) just as' where Body is to be *Annamaya* it has to be taken to mean that Body is the manifestation of *Anna* or Food, and hence *Brahman* can not be *Anāndamaya* (because *Brahman* can not be any manifestation), the answer is, 'No ; because, the suffix *Maya* does not indicate *Vikāra*, but means abundance or "Copiousness." It is only to explain this meaning of abundance or copiousness, that the *Ananda Meemāmsā*, i.e., investigation into *Ananda* was later started. Besides, if the suffix '*Maya*' is said to mean *Vikāra* or manifesation, it can not apply even to *Jeevātman*, for, it is said of *Jeevātman*, "He is not born, nor does he perish." The fact of 'no birth' shows that there can be no manifestation.

तद्धेतुव्यपदेशाच्च । १-१-१५.

"एष ह्येवानन्दयाति" इति जीवान् प्रति आनन्दयितृत्वव्यपदेशादयं परमात्मैव ॥१५॥

தத்தேதுவ்யபதேசாச்ச. தத்தேதுவ்யபதேசாச்ச. 1—1—15.

ஆனந்தத்திற்குக் காரணமாகவும் கூறப்படுவதால்.

'இவனே யல்லவோ ஆனந்தப்படுத்துகிறான்' என்று ஜீவர்களுக்கு ஆனந்தத்தை விளைவிப்பதாக ஓதினதால் ஆனந்தமயன் பரமாத்மாவே.

The next sootra gives a further reason.

TAT HETUVYAPADESAT CHA·[1 1-15]

[" *Anandamaya* is *Para Atman*] " because He is declared as the Prime cause of Ananda in others.–

In the passage "*Ēsha Hi Anandayati*" what is stated is, "He gives Ananda to others."

मान्त्रवर्णिकमेव च गीयते । १-१-१६.

"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इति मन्त्रवर्णोदितं ब्रह्मैव, "तस्माद्वा एतस्मादात्मनः" इत्यारभ्य, "आनन्दमयः" इति च गीयते । ततश्चानन्दमयो ब्रह्म ॥१६॥

மாந்த்ரவர்ணிகமேவ ச கீயதே. *ஊஜ௵ வணிஓகமெவ அ ஸீயதெ* **1-1-16**

மந்த்ரத்தில் முன் ஓதப்பட்டதே உரைக்கப்படுகின்றதே;

'ஸத்யமும் ஜ்ஞானமும் முடிவற்றதுமான ப்ரம்மம்' என்று முன் மந்த்ரத்திலுள்ள சொற்களால் சொல்லப்பட்ட ப்ரம்மமே, "முதலில் தொடங்கப்பட்டு மந்திரத்திலும் விளக்கப்பட்ட ஆத்மாவினிடமிருந்து" என்றது தொடக்கமாக (ஆனந்தமய பர்யாயத்திலே) ஆனந்தமயனென்று உரைக்கப்பட்டுள்ளது. ஆகையாலும் ஆனந்தமயம் ப்ரம்மமே

A Still further reason is given——

MĀNTRA VARNIKAM EVA CHA GEEYATE [1 1 16]

The same *Brahman*, referred to in the *Mantra*, as "*Satyam gñanam Anantam Brahma*" is the very thing referred to as *Atman* in the passage beginning with ("*Tasmāt Vai Ētasmāt*") and ending with ("*Anandamaya*").

प्रत्यगात्मनः परिशुद्धं स्वरूपं मन्त्रवर्णोदितमित्याशङ्क्याह—

नेतरोऽनुपपत्तेः । १-१-१७.

परस्माद्ब्रह्मणः इतरः प्रत्यगात्मा न मन्त्रवर्णोदितः; तस्य "विपश्चिता ब्रह्मणा" इति विपश्चित्त्वानुपपत्तेः । विविधं पश्यच्चित्त्वं हि विपश्चित्त्वम् । तच्च, "सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय" इत्यादिवाक्योदितनिरुपाधिकबहुभवनसङ्कल्परूपं सर्वज्ञत्वम् । तत्तु प्रत्यगात्मनः परिशुद्धस्यापि न संभवति, "जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च" इति वक्ष्यमाणत्वात् । अतः परं ब्रह्मैव मान्त्रर्णिकम् ॥१७॥

'ஜீவாத்மாவின் சுத்தமான சுயரூபமே மந்த்ரத்தில் விளக்கப்பட்டதாகும்' என்று வினா எழ உரைக்கிறார்—

நேதரோऽநுபபத்தே:. 𑌨𑍇𑌤𑌰𑍋𑌽𑌨𑍁𑌪𑌪𑌤𑍍𑌤𑍇𑌃 **1–1–17**

ஜீவனன்று; கூடாததாதலின்.

பரப்ரம்மத்தைக்காட்டிலும் வேறான ஜீவன் மந்த்ரத்தில் விளக்கப்பட்டுள்ளானல்லன்; அவனுக்கு (அந்த மந்த்ரத்தில்) 'விபச்சித்தான ப்ரம்மத்துடன்' என்று கூறப்பட்ட விபச்சித்தன்மை கூடாதாகையால. விபச்சித்தன்மையாவது பல விததைையும் பார்க்கும ஜ்ஞானத்தைப் பெற்றிருக்கை. அது தானும், மேலே, 'நான் (ப்ரபஞ்சமாய்) வெகுவாகக்கடவேன்; (அதற்காக) ஸமஷ்டியாகவும் பிறக்கக்கடவேன் என்று அவன் ஸங்கல்ப்பித்தான்' என்று விவரிக்கப்படுகிறதும், வெகுவாவதைப் பற்றியதுமான (கர்மாதீனமன்றி வரும்) ஸங்கல்ப்பத்தையுடைமையாய் ஸர்வமுமறிந்திருக்கையாம். இந்த குணம் சுத்தமான ஜீவாத்மாவுக்கும் கூடாதது; '(ஜீவாத்மாவுக்குப் பரமாத்மாவுடன் ஒப்புமை) உலகஸ்ருஷ்டி முதலிய வியாபாரங்கள் நீங்கலாகவாம்; அவை ஈச்வரனைக் கூறுமிடங்களிலுள்ளவையானதால். ஜீவனுக்கு அங்கு ப்ரஸ்தாவமில்லையாகையால்" என்று மேலே கூறப்படுவதால். ஆகையால் மந்த்ரத்தில் விளக்கப்பட்டது ப்ரம்மமேயாம்.

To dispel the doubt raised by the opponent as to why the Brahman referred to in the *Mantra* should not be *Mukta Atman*, The *Sootrakāra* says—

NETARONUPAPATTE (1—1—17)

He is not the other [" jeevo] because of inappropriateness.

It is said of *Brahman* (in that *Mantra*) as *Vipaschit* i. e., *Vividham Pasyat*, i.e., a person who has *Eekshaṇa*=the desire or the will to create the worlds of many varieties and to become such worlds Himself. That power or knowledge can not be said to exist even in a *Muktā Atman* (Released Soul) This matter will be explained later on in *Jagad-Vyāpāra Varja-Adhikaraṇa* (4-4-6).

भेदव्यपदेशाच्च । १-१-१८.

"भीषास्माद्वातः पवते" इत्यादिना अग्निवायुसूर्यादिजीववर्गस्यानन्दमयात् प्रशासितुः, प्रशासितव्यत्वेन भेदो व्यपदिश्यते। अतश्चानन्दमयः परमात्मेति ॥ योजनान्तरम्—"तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात्। अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः" इति विज्ञानमयाज्जीवादानन्दमयस्य भेदो व्यपदिश्यते। विज्ञानमयो हि जीव एव; न बुद्धिमात्रम्, मयट्श्रुतेः। अतश्चानन्दमयः परमात्मा ॥१८॥

பேதவ்யபதேசாச்ச. பேதவ்யபதேசாச்ச. 1-1-18

வேறுபாட்டை விளக்கியுள்ளதாலும்.

'இவனிடம் அஞ்சிக் காற்று வீசுகிறது' என்று தொடங்கி அக்நி, வாயு, ஸூர்யன் முதலான ஜீவர்களின் திரளுக்கு, ஆள்கின்ற ஆனந்தமயனைக்காட்டிலும் ஆளப்படுகின்றமையைக் கொண்டு வேறுபாடு விளக்கப்படுகிறது. ஆகையாலும் ஆனந்தமயன் பரமாத்மா. (வேறு உரையுமாம்). 'மனோமயனுக்கு

மேற்பட்டவனுய் ஓர் அவயவியாக வர்ணிக்கப்பட்ட விஜ்ஞானமயனைக்காட்டிலும் வேறுய் ஸூக்ஷ்மமாயுள்ள ஆத்மா ஆனந்தமயன்' என்று விஜ்ஞானமயமெனப்படும் ஜீவவர்க்கத்தை விட வேறுபாடு கூறப்பட்டதே. விஜ்ஞானமயமென்றது புத்திமட்டுமன்று; ஜீவனே; 'மய:' என்ற சொல் உள்ளதால். ஆகையிேனுலும் ஆனந்தமயன் பரமாத்மாவே.

BHEDA VYAPADESAT CHA : (1-1-18)

Also because the otherness or distinctness is clearly declared.

It is said that all deities *Vāyu*, *Sun*, *Agni* etc. are performing their duties for fear of Him (*Anandamaya).* Besides, even in the beginning of the *Upanishad*, the distinctness of *Atman*, *Anandamaya* from *Vigñanamaya* (*Jeevatman*) is made clear. (*Vigñānamayāt*, *Anyōntara Atma*). Here *Vigñanamaya* means *Jeeva* and not mere knowledge (or *Buddhi*), otherwise, the suffix *maya* will be superfluous. Thus, the distinctness is clearly declared.

कामाच्च नानुमानापेक्षा । १-१-१९.

"सोऽकामयत" इत्यारभ्य "इदं सर्वमसृजत्त" इति कामादेव जगत्सर्गश्रवणात् अस्यानन्दमयस्य जगत्सर्गे नानुमानगम्यप्रकृत्यपेक्षा प्रतीयते। प्रत्यगात्मनां यस्य कस्यचिदपि सर्गे प्रकृत्यपेक्षास्ति। अतश्चायं प्रत्यगात्मनोऽन्यः परमात्मा ॥१९॥

காமாச்ச நாநுமாநாபேக்ஷா. *காஉா ஆ நா ந–உா நாவெக்ஷா* **1-1-19**

ஸங்கல்பத்திஞலே ஸ்ருஷ்டி செய்யுமிவனுக்கு
ப்ரக்ருதியின் ஸஹாயமும் வேண்டுவதில்லே.

'அவன் ஸங்கல்ப்பித்தான்' என்று தொடங்கி, 'இதையெல்லாம் நிருமித்தான்' என்று ஸங்கல்ப்பமாத்திரத்திஞலே

உலகினை ஸ்ருஷ்டிப்பதாக ஓதியிருப்பதால் இந்த ஆனந்தமயனுக்கு உலகத்தை நிருமிப்பதற்கு (தேஹம் இந்த்ரியம் என்றாற்போல் கருவியாயுள்ள) ப்ரக்ருதி வேண்டுமென்று நினைப்பதற்கில்லை. ஜீவாத்மா யாராயினும் சரி, ஸ்ருஷ்டி செய்வதற்கு அத்தகைய ப்ரக்ருதி வேண்டியதாகவுளது. ஆகையாலும் இவன் ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறான பரமாத்மா. (ஸூத்ரத்தில் அநுமாந என்ற சொல அநுமாநப்ரமாணததாலே கபிலாதிகளாலறியப்பட்டுள்ள ப்ரகிருதியென்ற காரணவஸ்துவைக் கூறும். அதன் கார்யங்களான தேஹாதிகளைக் கொள்வது இங்கு).

KĀMAT CHA NA ANUMANĀPEKSHĀ: [1-1-19]

And from the will alone, no requirement of any material help.

Anandamaya is *Paramatman* because He brings into existence the world by means of His mere will, without the help of anything like *Prakṛti*, i. e., material body etc., *Such* power is not possible in *Jeevatman*, for, he requires a body for anything. (Here *Anumana* means *Prakṛti* matter=body, senses etc.)

अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति । १-१-२०.

"रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दी भवति", इति अस्मिन्—आनन्दमये रसशब्दनिर्दिष्टे, अस्य अयंशब्दनिर्दिष्टस्य जीवस्य, तल्लाभादानन्दयोगं शास्ति शास्त्रम् । प्रत्यगात्मनो यल्लाभादानन्दयोगः, स तस्मादन्यः परमात्मैवेत्यानन्दमयो ब्रह्म ॥२०॥

इति आनन्दमयाधिकरणम् ॥६॥

அஸ்மிந் அஸ்ய ச தத்யோகம் சாஸ்தி.

ஸஸ்மிஂஸஸ்ய ச தத்யோகம் ஶாஸ்தி. 1-1-20.

இவனிடத்தில் இவனுக்கு ஆனந்தம் உண்டாவதையும் ஓதுகின்றது.

ஆனந்தமானவனல்லனே அவன். ஆனந்தமானவனை யடைந்தே இவன் ஆனந்தமுள்ளவனாகிறான்' என்று இந்த

ஸமெனப்படும் ஆனந்தமயனிடத்தில் இந்த ஜீவனுக்கு இவனை யடைந்ததால் ஆனந்தம் உண்டாவதை வேதம் ஓதுகிறது. ஜீவாத்மாவுக்கு யாரை யடைவதால் ஆனந்தமுண்டாகின்றதோ, அவன் வேறு; ஆனந்தம் பெறுபவன் வேறு. ஆகையால் ஆனந்தமயன் பரமாத்மா. (20)

ASMIN ASYA CHA TADYOGAM SASTI: [—1—20]

As it is taught that Jeeva obtains Bliss in Him.

Asmin=in the *Anandamaya*, *Asya*=to *Jeeva*, *Tat Yōgam*=*obtaining* of *Ananda*, *Sasti*=teaches,

From the passage also, "He (Anandamaya) is Bliss; after getting the Bliss, the devotee becomes blissful", it is clear that *Anandamaya* is other than *jeevatman*.

(७) अन्तस्तद्धर्मोपदेशात् । १-१-२१.

छान्दोग्ये "य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्मयः पुरुषो दृश्यते"- "य एषोऽन्तरक्षिणि पुरुषो दृश्यते" इत्यक्ष्यादित्याधारतया श्रूयमाणः पुरुषः किं जीवविशेषः? उत परमपुरुष? इति संशयः । जीवविशेषः इति पूर्वः पक्षः । कुतः ? सशरीरत्वात् । शरीरसंयोगो हि! कर्मवश्यस्य जीवस्य स्वकर्मफलभोगायेति । राद्धान्तस्तु—स एष सर्वेभ्यः पाप्मभ्य उदितः' इत्यादिना अपहतपाप्मत्वपूर्वककामेशत्वोपदेशात्, तेषां च जीवेष्वसम्भवात्, अयमक्ष्यादित्याधारः पुरुषोत्तम एव । स्वासाधारण-विलक्षणरूपवत्त्वं च ज्ञानवलैश्वर्यादिकल्याणगुणवत् तस्य संभवति । श्रूयते च तद्रूपस्याप्राकृतत्वम्, "आदित्यवर्णं तमसस्तु पारे" इत्यादौ ।. सूत्रार्थस्तु—आदित्याद्यन्तश्श्रूयमाणः पुरुषः, परं ब्रह्म ; तदसाधारणापहतपाप्मत्वादिधर्मोपदेशात् ॥२१॥

அந்தராதிகரணம். (7)

(பொதுவாக, ஜீவாத்மாவைக்காட்டிலும் பரமாத்மா வேறு யிருக்கவேண்டுமென்று கீழே மொழியப்பெற்றது. நம்மைப் போன்ற ஜீவன் ஜகத்திற்குக் காரணமாகமாட்டிலனனாலும் மிகச் சிறந்த புண்யம வாய்ந்த ஜீவன் அங்ஙனமாகக்கூடும்.

ஆகவேயன்றோ ஆதித்யனையே பரமாத்மாவாக வேதம் கூறியிருப்பதென்ற கேள்வியை யாராய்வது மேல அதிகரணம்.)

சாந்தோக்யத்திலே, 'யாவனிவன் ஆதித்யமண்டலத்தினுள் பொன்மேனியனான புருஷன் காணப்படுகின்றான்', 'யாவனொருவன் கண்ணினுள் புருஷன் காணப்படுகின்றான்' என்று ஆதித்யனிலும் கண்ணிலும இருப்பவனாக ஓதப்படுகின்ற புருடன் ஒருவித ஜீவனா, அலலது வேறான பரமபுருஷனா என ஐயம் கிளர்கின்றது. ஜீவனேயென்றது பூர்வபக்ஷம். ஏன்? அழகிய மயிருடையவன்; காலநகம் வரையிலும் பொன்னாயிருப்பவன்; நீரிலே நீண்ட தண்டிலே கதிரவன கிரணங்கள் பட்டலர்ந்துள்ள தாமரைபோன்ற கண்களையுடையவன்' என்றவாறு உடலை யுடையவனாக ஓதப்பட்டிருககிறானாதலின். உடலென்பது கர்மத்திற்குட்பட்ட ஜீவனுக்குத்தானே தன் வினையின் பலனை யனுபவிப்பதற்காக வருவது என்றவாறாம அது.

ஸித்தாந்தமாவது—'அததகைய இவன எலலாப் பாபங்களும் அண்டாதபடியுள்ளவனாய், 'உத' எனப்படுகிறான். 'கீழ் மேல் உலகங்களுக்கும, அங்குள்ளாரின் இஷ்டங்களுக்கும் தானே ஈசவரனாகிறான்' என்று வினையற்றமையையும் விசேஷமாக ஈச்வரனாயிருக்கின்றமையையும உபதேசித்திருப்பதால இவை ஜீவனுக்கு இருக்கக்கூடாவாகையால கண்ணிலும் சூரியனிலு மிருக்குமிவன் புருஷோத்தமனே. உடலானது வினைப்பலனின் அனுபவத்திற்கேற்பட்ட தாகையாலே ஈச்வரனுக்கு அது எவவாறு கூடுமென்னவேணடா. அவனுக்கு ஜ்ஞானம், பலம், ஐசவர்யம் முதலான கலயாணகுணங்கள் போலவே அவனுக்கே யாகக்கூடும ஒப்பற்ற திவய ரூபமும இருக்கததகும். அவனுடைய உருவமானது இந்த ப்ரக்ருதி யென்றதாலான ஜீவசரீரம் போலன்று அப்ராக்ருதமாயிருப்பதொன்றென்பது, 'தமஸ்ஸு' எனப்படும் மூலப்ரக்ருதியைக் கடந்த இடத்திலே சூரியனைப்போல விளங்கும் திருமேனியை யுடைய மஹாபுருஷனை' என்றது போன்ற வாக்யஙகளில ஓதப் பெற்றுள்ளதே என்றதாம.

ஸூத்ரங்களுக்குப் பொருளாவது—

அந்தஸ்தத்தர்மோபதேசாத். [illegible] **1-1-21.**

உள்ளிருப்பவன் ப்ரம்மமே

அதற்கேயாம் தர்மங்களையுபதேசித்திருப்பதால்.

ஆதித்யனுக்கும் கண்ணுக்கும் உள்ளே இருப்பவனாக ஓதப் பட்ட புருஷன் பரப்ரம்மமேயாவான். புண்யபாபங்களுக்கிட மாகாத தன்மை முதலான தர்மங்களை யுபதேசித்திருப்பதா லென்றபடி. (21)

Antaradhikaranam 7.

ANTASTADDHARMOPADESAT: [1-1-21]

The Being said to exist inside the Sun and the Eye (is Brahman and not even an exalted Jeeva) because Its peculiar qualities are mentioned.

In the previous *Adhikarana*, it was shown that generally *Jeeva* cannot be the World-cause; now, is shown that not even an exalted *Jeeva* can be the World-cause.

The Opponent argues that in *Chāndōgya*, to the Being which is the World-cause, is ascribed a body with organs like in the case of a human being. Hence, *Jagat Kārana* is a kind of *Jeeva* or human being. The text referred to is, "the Being (to be meditated upon) is the *Purusha* or human being seen with golden body inside the Sun." He is further described to possess golden moustache, golden hair; (his) whole body down and including the nails is golden. His eyes are like lotus full blown by sun's rays (*Kapyāsam Pundareekam.*) It is also said that the same Person or Being is to be seen inside the eye with same golden body, etc.

The question therefore is that since body is associated with a *Jeeva* bound by *Karman* and he is

given the body to work out the fruits of his *Karman* the Being referred to above must be a *Jeeva*. True, the ordinary *Jeeva* has not the power to create the world; but since the Being here is one with the golden body, etc. he is not an ordinary *Jeeva*, but an exalted one, such as, the Sun in his *maṇḍala*, who has acquired by his merit and *Puṇya*, the powers of creating the world.

Answer: The same Being is called *'ut'* meaning that He is a person untouched by or unaffected by *Pāpman* (which here means the whole *Karman* as may be seen from the passage elsewhere *S'ukṛtam dushkṛtam Sarvē Pāpmānaḥ: Atō Nivartantē*) He is also described as the " Lord of the Upper Worlds and of tbe Nether Worlds, and this Lordship must be natural to Him as may be deduced by the use of the name *ut* earlier. These qualities are inappropriate and not possible in the case of *Jeeva* (however exalted). Again, with regard to the mention of the human body, it is an established fact from the authorities that just in the same way as He is free from all blemishes, and full of virtuous qualities, He possesses also a wonderful body. This body cannot be a material body, for it is said in *Purushasookta* (*Adityavarṇam Tamasas Tu Pārē*), " Beyond the *Prakṛti maṇḍala*, Being with body resplendent as the Sun". Hence the Being referred to must be *Brahman* only.

भेदव्यपदेशाच्चान्यः । १-१-२२.

"य आदित्ये तिष्ठन्नादित्यादन्तरः" "य आत्मनि तिष्ठन्नात्मनोऽन्तरः इत्यादिभिः जीवात् भेदव्यपदेशाच्चायं जीवादन्यः परमात्मैव ॥२२॥

इति अन्तरधिकरणम् ॥७॥

பேதவ்யபதேசாச்சாந்ய :. ஸைதஸ்வஸகெ.மமாஹாஸுந. 1-1-22.

வேறுகச் சொல்லப்பட்டதாலும் ஒரு ஜீவனுமாகான்.

'ஆதித்யனிடத்திலிருப்பவன், ஆதித்யனைக்காட்டிலும் ஸூக்ஷ்மமானவன் ;', 'ஜீவாத்மாவினிலிருப்பவன், ஜீவாத்மாவை விட ஸூக்ஷ்மமானவன்' என்றவாறு ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறுபட்டவனுக அந்தர்யாமிப்ராம்மணத்திலோதப்பட்டிருப்பதாலும் ஆதித்யாதிஜீவர்களிலும் வேருன பரமாத்மாவே இவன்.(22)

BHEDA VYPADESACHĀNYA: [1—1—22]

Because distinctness is indicated.

For, in the texts *Antaryāmi Brāhmaṇa* in *Bṛihadāraṇyaka* it is said "Existing in the Sun and distinct from him", "Existing in all Jeevas and distinct from them". From this it is made clear that *Brahman* is distinct from the Sun or any other exalted *Jeeva*.

---

(८) आकाशस्तल्लिङ्गात् । १-१-२३.

छान्दोग्ये ('अस्य लोकस्य का गतिरिति । आकाश इति होवाच सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्ते आकाशं प्रत्यस्तं यन्ति' इत्यत्र,-आकाशशब्दनिर्दिष्टं जगत्कारणं, किं प्रसिद्धाकाशः! उत समस्त-चिदचिद्वस्तुविलक्षणं ब्रह्मेति संशयः । प्रसिद्धाकाशः-इति पूर्वः पक्षः । कुतः ? आकाशशब्दस्य लोके तत्रैव व्युत्पत्तेः, 'यतो वा इमानि' इत्यादि-सामान्यलक्षणस्य, सदादिशब्दानामपि साधारणत्वेन 'आकाशादेव समुत्पद्यन्ते' इति विशेषे पर्यवसानात् । ईक्षणादयोऽपि, आकाश एव जगत्कारणमिति निश्चिते सति, गौणा वर्णनीया इति । राद्धान्तस्तु—"सर्वाणि हवा इमानि भूतानि, इति प्रसिद्धवन्निर्देशात् , प्रसिद्धेश्चेक्षापूर्वकत्वात् चिदचिद्वस्तु-विलक्षणं सर्वज्ञं ब्रह्म आकाशशब्दनिर्दिष्टमिति ।

सूत्रार्थस्तु....आकाशशब्दनिर्दिष्टं परमेव ब्रह्म, प्रसिद्धवन्निर्दिश्यमानात् जगत्कारणत्वादिलिङ्गात् ।

इति आकाशाधिकरणम् ॥८॥

ஆகாசாதிகரணம். 8.

ஆகாசஸ்தல்லிங்காத். ஆகாசஸ்தல்லிங்காத். 1-1-23.

(சிறந்த ஸங்கற்பம், சிறந்த ஆனந்தம் முதலான விசேஷங்களையுடைய சேதநாசேதநங்களுக்கு மேற்பட்ட ப்ரம்மமே ஜகத்காரணமென்னப்பட்டது கீழ். அசேதநமொன்றையே, அல்லது சேதநன் ஒருவனையே நேராகச் சொல்லும் சொல்லால் உரைக்கப்பட்டுள்ளபோது வேருகச் சொல்வது சேராதென்ற கேள்வியை இனி இப்பாதத்தில் நான்கு அதிகரணங்களாலே விலக்குகிறுர். அவற்றில் ஆகாசமென்கிற பெயரால விளங்கக் கூறப்பட்டுள்ளதை வேறென்னலாகாதென்ற ஆக்ஷேபத்திற்கு இங்கு ஸமாதானம்.)

சாந்தோக்யத்திலே ஸாமத்திற்கு ஆதாரமென்னவென்று விசாரிக்குமிடத்திலே பூமியை கதியாகச் சொன்னபோது, 'இந்தப் பூவுலகுக்குக் கதி யெது' என்று கேட்கப்பட்டவன் 'ஆகாசம் கதி' யென உரைத்தான். 'ஆகாயத்தினின்றே இந்த பூதங்களெல்லாம் உண்டாகின்றன. ஆகாயத்தில் லயிக்கின்றன என்றவாறு அதற்குக் காரணங்களும் கூறப்பெற்றன.' இங்கு ஆகாசமென்கிற சொல் எல்லோருமறிந்துள்ள இவ்வானத்தைச் சொலவதா, அல்லது எல்லா சேதநாசேதநங்களிலும் வேருனதொரு ப்ரம்மதத்தையா என ஸம்சயமுண்டாகிறது. இவ்வானமே என்றது பூர்வபக்ஷம். ஏனெனில்— உலகில் வியவஹாரத்தைக்கொண்டு இந்தச் சொலலுக்கு இதேயன்றே பொருளாக ப்ரஸித்தியுள்ளது. தைத்திரியத்திலே இந்த பூதங்களுக்கும் பிறப்பும் பிழைப்பும் இறப்பும் எதனுலோ அது ப்ரம்மமென்று பொதுவிலே சொல்லப்பட்டிருப்பதாலும், ஸத்வித்யாதிகளில் உள்ள ஸத் என்றது போன்ற சொற்களும் பொதுவான பொருளைக் கூறுவதாலும், அது எது என்று விசாரிக்கும்போது ஆகாசத்தைச் சொல்லும் இச்சொல் உடனே, அது ஆகாயமென்று விளக்கியிருக்கப் பிறகு இதை

விட வேருக ப்ரம்மத்தை நினைப்பது கூடுமோ? ஆனல் ஸங்கற்பம், ஆனந்தம் என்றாற் போன்ற குணங்கள் இந்த வானத்திற்குக் கூடுமோ என்னலாம். வஸ்து இதுதான் என்று வியக்தமாகத் தெரிந்த பிறகு ஸங்கற்பம் முதலானவற்றைக் கூறும் வாக்யங்களுக்கு இதற்குத் தக்கபடி ஒருவாறு பொருளைக் கொள்ளவேண்டும். ஆகையால் இதற்கு மேற்பட தொன்று வேதாந்தத்திற் சொல்லப்பட்டதாகாது. இது பூர்வபக்ஷியின் வாதம்.

ஸித்தாந்தமாவது——'இந்த ஆகாசவாக்யமானது ப்ரம்மத்தை முதன் முதல் போதிக்கும் வாக்யமன்று. ஏற்கனவே அறியப்பட்ட ஜகத்காரணத்தையே குறித்து அதன் உபாஸனத்தைச் சொல்லுகிறது என்பது ஹ வை என்ற சொற்களினின்று தெரியலாகும். அச் சொற்கள் ப்ரஸித்தியைக் குறிக்கும். ஜகத்காரணம் ஏற்கனவே ப்ரஸித்தமாயிருப்பது ஸத்வித்யை முதலான விடங்களிலே. அங்கே அது ஸங்கல்ப்பத்தை முன்னிட்டே ப்ரஸித்தமாயிருப்பது. ஆகையால் சேதநமும் அசேதநமுமானவற்றைக்காட்டிலும் வேறுபட்டு எல்லாமறிந்துள்ளதொரு ப்ரம்மமே, 'ஆகாசம்' என்ற சொல்லாலுமிங்கே சொல்லப்பட்டதாம். ஆ=ஸமந்தாத்=எங்கும் காசதே=ப்ரகாசிக்கின்றது அதென்றவாறு பொருளைக்கொண்டிடுக.

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது— ஆகாசபதத்தினுல் கூறப்பட்டது பரப்ரம்மமே. அதனிடமே ப்ரஸித்தமான-ஜகத்திற்குக் காரணமாகுகை முதலான-குறியினுல்.

Ākaṣādhikaraṇam 8.

ĀKASASTALLINGĀT : [1–1–23]

Akasa in the text quoted below is Brahman because marks distinctive or characteristic of Him are mentioned.

In the course of a discussion as to what is the *Ā*dh*ā*ra or sustaining power of *Sāman* was said that *Pṛthvi* (i. e. this Earth) was the Sustainer, and to a further question, *Pṛthvi* is a perishable thing and it

cannot be the ultimate sustrainer, it was answered, *Akhāsa* is the final and ultimate *Adhāra*. Thus the text explains—

"From *Akāsa* spring all creatures and in *Akāsa* they get dissolved"

The opponent questions that since the word *Akāsa* is generally known as one of the five elements, and as that *Akāsa* is said to be the prime cause of all things, so *Akāsa* (in spite of being an *Achētana*) must be concluded as the World-cause.

Answer: By the use of the words *Ha, Vai* it is be clearly understood that a THING already well known as world-cause is mentioned here by the expression *Akāsa*; the object of this text is not to ascribe qualities of world-cause to *Akāsa*, one of the Elements "How well known" is to be answered by quotation from the "*Ṣad Vidyā*" already dealt with as applyiny to a Being All knowing and Allpowerful. Here, the word *Akāsa* should be undrstood thus *Ā*· every where, *Kāsatē*=shines. Hense, it denotes a Being effulgent everywhere: or it may be taken to mean as one who makes all beings shine (*Kasayati*). (8)

---

(९) अत एव प्राणः । १-१-२४.

छान्दोग्ये "प्रस्तोतर्या देवता प्रस्तावमन्वायत्ता" इति प्रस्तुत्य, 'कतमा सा देवतेति । प्राण इति होवाच, सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि प्राणमेवाभिसंविशन्ति; प्राणमभ्युज्जिहते; सैषा देवता प्रस्तावमन्वायत्ता' इत्यत्र निखिलजगत्कारणतया प्राणशब्दनिर्दिष्टः, किं प्रसिद्धः प्राणः ? उतोक्तलक्षणं ब्रह्मेति संशयः । प्रसिद्धप्राण-इति पूर्वः पक्षः । कुतः ? सर्वस्य जगतः प्राणायत्तस्थितिदर्शनात् ,स एव निखिलजगदेक-

कारणतया निर्देशमर्हतीति । राद्धान्तस्तु—शिलाकाष्ठादिष्वचेतनेषु चेतनस्वरूपेषु च प्राणायत्तस्थित्यभावात्, 'सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि' इति प्रसिद्धवन्निर्देशादेव हेतोः प्राणशब्दनिर्दिष्टं परमेव ब्रह्म । सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥

इति प्राणाधिकरणम् ॥९॥

ப்ராணுதிகரணம். (9)

அத ஏவ ப்ராண:. 𑌅𑌤 𑌏𑌵 𑌪𑍍𑌰𑌾𑌣𑌃 **1-1-24.**
ஆகையிஞலேயே ப்ராண என்ற சொல்லாற்
சொல்லப்பட்டது பரப்ரம்மம்.

சாந்தோக்யத்திலே, "ஸாமகானத்தின் பகுதியான ப்ரஸ்தாவம் என்பதைப் பாடுகின்றவரே! அப்பகுதியைச் சார்ந்த தேவதை யாதோ" என்று தொடங்கி மேலே, "எது அந்த தேவதை?' என்ருன், 'அது ப்ராணன். இந்த ஸமஸ்தப்ராணிகளும் ப்ராணனிடமே யல்லவோ புகுகின்றன, ப்ராணனின்றே புறப்படுகின்றன. இந்த தேவதை ப்ரஸ்தாவமென்ற பகுதியைச் சார்ந்ததாகும்' என்று மறுமொழி கூறினுன்" என்று ஓதினவிடத்திலே எல்லா உலகிற்கும் காரணமாய்க் கூறப்பட்ட ப்ராணன் ப்ரஸித்தமான ப்ராணவாயுவா, அல்லது முன்சொன்னபடியுள்ள ப்ரம்மமா என்று ஸந்தேஹமுண்டாகப் பூர்வபக்ஷமாவது—அது ப்ரஸித்தமான ப்ராணவாயுவே. ஏனெனில், ப்ராணவாயுவானது ஆகாயம் போன்றதன்றே. எல்லாவுலகினுடைய இருப்பும் ப்ராணவாயுவுக்கு ஆதீனமாகவன்ரே அனுபவத்திலுள்ளது. எனவே அதைக் காரணமென்னலாமே என்றவாறு. ஸித்தாந்தமோ வென்னில்—கல், கட்டை முதலான அசேதந வஸ்துக்களுக்கும் தனிச் சேதநதத்துவத்திற்கும் நிலை ப்ராணவாயுவுக்கு அதீனமாக இல்லையாகையாலும், முன் எடுத்த ஆகாசவாக்யத்திற் போலே இங்கும் பல வாக்யங்களில் முன்பே ப்ரஸித்தமான ஜகத்காரணநிலையையே நினைப்பூட்டுவது மாத்திரமாகையாலும் ஏற்கவே ப்ரஸித்தமான பரப்ரம்மமேயாம் இது என்றது.

Prāna—Adhikaranam. 9.

ATA EVA PRANA:

For the same reason Prana here means Brahman.

In the same *Chāndōgya*, there is a mention of *Praṇa* thus.

In the recitation of *Saman*, there are three portions, *Prastāva*, *Udgeetha*, and *Pratihāra*. In the course of a sacrifice, the *Prastōtṛ* (i. e. the reciter of *Prastāva*, was asked by *Rishi Ushasti* as to who was the *Dēvatā* (presiding Deity) of that portion of *Samaṇ*. The reciter did not know and asked for information from *Ushasti*, to which he replied, "The Deity is *Praṇa*", and went on to say "In *Prāṇa* all creatures enter and from *Prāṇa* all creatures arise"

Hence an argument, similar to that in the previous *Adhikaraṇa* that *Praṇa* though an (*Achetena*) is the world-cause is started with the subtle addition, '*Praṇa* is indispensable to Life and so beeing in a different and better position than *Akasa* it may be considered as the World-cause'

Answer—Apart from the answer derived from the use of the words *Havai* referred to already, there is the further answer that *Praṇa* has no function to perform in the case of inanimate things like wood and stone, or in a soul freed from body (*Mukta Atman*).

Hence it is to be concluded that what has been already described as the World-cause is referred to here according to the *Havai*, giving It however the name of *Prana*. Therefore *Prana* here means *Brahman* an ultimate cause of the sustenance of all things. (9)

(१०) ज्योतिश्चरणाभिधानात् । १-१-२५.

छान्दोग्ये 'अथ यदतः परो दिवो ज्योतिर्दीप्यते विश्वतः पृष्ठेषु सर्वतः पृष्ठेष्वनुत्तमेषूत्तमेषु लोकेषु इदं वाव तद् यदिदमस्मिन्नन्तःपुरुषेज्योतिः' इत्यत्र जगत्कारणत्वव्याप्तनिरतिशयदीप्तियुक्ततया ज्योतिश्शब्दनिर्दिष्टं, किं प्रसिद्धादित्यादिज्योतिः? उत परमेव ब्रह्मेति संशयः। प्रसिद्ध-ज्योतिरिति पूर्वः पक्षः। कुतः? 'इदं वाव तद्यदिदमस्मिन्नन्तःपुरुषे ज्योतिः' इति कौक्षेयज्योतिषा प्रसिद्धेनैक्यावगमात्, स्ववाक्ये तदति-रिक्तपरब्रह्मासाधरणलिङ्गादर्शनाच्च। राद्धान्तस्तु—प्रसिद्धज्योतिषोऽन्य-देव परं ब्रह्मेह निरतिशयदीप्तियुक्तं ज्योतिश्शब्दनिर्दिष्टम्। कुतः? 'पादोस्य सर्वा भूतानि। त्रिपादस्यामृतं दिवि' इति पूर्ववाक्ये द्युसंबन्धितया निर्दिष्टस्यैव चतुष्पदो ब्रह्मणः, 'अथ यदतः परो दिवो ज्योतिः' इत्यत्र प्रत्यभिज्ञानात्। तच्च परमेव ब्रह्मेति विज्ञातम्; सर्वेषां भूतानां तस्य पादत्वेन व्यपदेशात्। एवं परब्रह्मत्वे निश्चिते, कौक्षेयज्योतिषः तदात्मकत्वानुसन्धानं फलायोपदिश्यत इति ज्ञायते।

ஜ்யோதிரதிகரணம். (10)

சாந்தோக்யத்திலே, இந்தப் பரமாகாசத்திற்கு மேலிருந்து கொண்டு உலகுக்கு மேலாயும் எல்லாவற்றிற்கும் மேலாயும் உயர்வற உயர்ந்தனவுமான லோகங்களிலே ஒளி பரப்பி யாதொரு சோதி விளங்குகின்றது, அது இந்த உடலினுள் இருக்கும் சோதியேயாம்' என்ற வாக்யத்திலே இதே ஜகத்காரண மென ஊஹிக்கலாம் சிறந்த சோதியாகச் சொல்லப்பட்ட வஸ்து உலகப்ரஸித்தமான ஸூர்யன் முதலான சோதியா, அல்லது வேறு பரப்ரம்மமா என ஸம்சயம். உலகப்ரஸித்தமானதே' என்றது பூர்வபக்ஷம். ஏனெனில், 'இவ்வுடலினுள்ள சோதியே அது' என வோதப்பட்டதால் உடலினுள்ள சோதியானது வயிற்றிலிருக்கும் அக்னிதானகையாலே அத்துடன் ஒன்றாக அது அறியப் பட்டிருப்பதால் மேலும் இந்த வாக்யத்திலே வேறுதானென்பதற்கு ஸாதகமாக ஒன்றும் காணப்படவில்லையென்க.

ஸித்தாந்தமோ வென்னில், ப்ரஸித்தமானவற்றிற்கெல்லாம் மேலான ப்ரம்மமேயாம் இது, இத்தகைய ஒளியுள்ளதாக ஓதப்பட்டது. ஏனெனில், ' இதனுடைய பாதமாம் எல்லா ப்ராணிகளும்; பரமாகாசத்தில் இதனுடைய மூன்று பாகங்களாய வஸ்து அழிவற்றுள்ளது' என்று நான்கு பாதங்களுள்ளதாய்ப் பரமாகாசத்தைச் சேர்ந்ததாகவும் சொல்லப்பட்ட ப்ரம்மமே முன் எடுத்த வாக்யத்திலே ' பரமாகாசத்திலுள்ள 'சோதி' என்ற சொல்லில நினைக்கப்படுவது தோற்றுவதால். ஸர்வ ப்ராணிகளையும் பாதமாகச் சொல்லியிருப்பதாலே அது ப்ரம்மமே யன்றி வேறு சோதியாகாதென்பது தெரிந்த விஷயமே. ஆகில், இது ப்ரம்மமாகில், வயிற்றிலுள்ள சோதியான அக்னியோடு இதை ஒன்றாகக் கூறினது ஏனெனில், இத்தகைய உபாஸனத்திற்கு ஒரு பலனை யறிவிப்பதற்காக அன்று. இதனுள் பரமாத்மா இருப்பது, ' அஹம் வைச்வாநரோ பூத்வா ' என்று கீதையிலும், ' தஸ்ய மத்யே மஹாந் அக்நி:....தஸ்யா: சிகாயா மத்யே' என்று தைத்திரியத்திலும ஓதப்பட்டுள்ளது.

Jyōtiradhikaranam 10.

In the previous *Adhikaranas*, the discussion was directed to investigating as to whether the object, in respect of which the texts selected attributed directly, and in so many words, the quality of being the world-cause, is *Brahman* or not. Now, the discussion relates to objects which, according to the texts selected, possess qualities which are appropriate only in a Thing which can be a World-cause.

In *Chāndogya* it is said that effulgence (*Jyōtis*,), which shines in the Heavenly worlds, highest and uppermost with nothing higher, is the same as the fire in the body of man (*Jaṭharāgni*), Question is whether this *Jyōtis* is the sun etc. (which we know) or *Brahman*. Since the *Jyōtis* is said to be the same

as the fire in the body (stomach) of man, it must necessarily refer to the *Jyōtis* like the sun. Again, the passage does not contain any words ascribing to the qualities solely attributable to *Para Brahman*.

Answer—The *Jyōtis* referred to is not the sun or any effulgent thing we know, for it is said earlier in the passage," All beings of the world are His Foot (1/4th part); other threeparts which are undying and indestructible It possesses in Heaven." (Note-This passage occurs also in *Purusha Sookta*). The thing referred to in this passage as existing in the heaven is what is referred to in the passage under consideration as *Jyōtis* above the Heaven, because the passage under consideration starts with the words *Yat* (यत्) and *Divas* leading to the inference that what is referred to in both is the same and both are said to exist in the heaven. We promise that what is referred to in the earlier passage is certainly *Brahman* for, all beings are said to be His Foot or 1/4th part. When that is concluded to be *Brahman*, the *Jyōtis* under consideration also must be *Brahman*.

How can this *Jyōtis* (Divine) be the same as the Fire in the stomach (or body)? What the *Upanishad* teaches to the devotee is that he should meditate on the Devine *Jyōtis* as the indweller (or Soul) of the Fire in the stomach to attain certain benefit (i. e. he becomes beautiful to the eyes and a man of fame by means of that meditation.)

सूत्रार्थस्तु—ज्योतिश्शब्दनिर्दिष्टं परं ब्रह्म; अस्य ज्योतिषः पूर्वे वाक्ये सर्वभूतचरणत्वाभिधानात् । सर्वभूतचरणत्वञ्च परस्यैव ब्रह्मण उपपद्यते ॥२५॥

இனி ஸூத்ரார்த்தம்—

ஜ்யோதிச்சரணாபிதாநாத். *ஜ்யோதிஶ்சரணாபிதாநாத்* 1-1-25.

ஜ்யோதி: என்ற சொல்லாற் சொல்லப்பட்டது பரப்ரம்மமே. (முன் வாக்யத்திலே ஸர்வப்ராணிகளையும் இதற்குப்) பாதமாக ஓதியிருப்பதால்.

எல்லா ப்ராணிகளும் பாதமாவது பரப்ரமமத்திற்குத் தானே கூடும்; உலக ப்ரஸித்தமான சோதிகளுக்குக் கூடுவ தன்றே.

The meaning of the *Sootra* is as follows—

JYOTISCHARANABHIDHANAT: 1—1—25

Jyotis is *Brahman*, because all these beings are said to be its (jyotis') foot

छन्दोभिधानान्नेति चेन्न तथा चेतोर्पण-निगमात् तथा हि दर्शनम् । १-१-२६.

'गायत्री वा इदं सर्वम्' इति गायत्र्याख्यच्छन्दसः प्रकृतत्वात् सर्वभूतपादत्वेन गायत्र्या एवाभिधानान्न ब्रह्मेति चेत्—नैतत् । तथा चेतोर्पणनिगमात् । गायत्री यथा भवति, तथा ब्रह्मणि चेतोर्पणोपदेशात् । गायत्रीसादृश्यं चतुष्पात्त्वं, ब्रह्मण्यनुसन्धेयमित्युपदिश्यते ; गायत्र्याः सर्वात्मकत्वानुपपत्तेरित्यर्थः । तथा हि दर्शनम् । तथा अन्यत्रापि अच्छन्दस एव सादृश्यात् छन्दश्शब्देनाभिधानं दृश्यते—'ते वा एते पञ्चान्ये पञ्चान्ये दश संपद्यन्ते' इत्यारभ्य, 'सैषा विराडन्नात्' इति ॥२६॥

சந்தோபிதாநாத் நேதி சேத் ந ததா சேதோர்பணநிகமாத் ததா ஹி தர்சனம்— *சந்தோபிதாநாந்நேதி சேந்ந ததா சேதோர்பணநிகமாத் ததா ஹி தர்சநம்.* 1-1-26.

காயத்ரிச்சந்தஸ்ஸை ஸர்வ பூதங்களாம் பாதமுள்ளதாகச் சொல்லியிருப்பதால் இப்பாதமுள்ளது இங்கு ப்ரம்மமன்றேன்ன வேண்டா. ப்ரம்மத்தை காயத்ரியைப் போன்றதாக மனதிற் கொள்ளவேண்டுமென்றதே முடிவானதால். அதைப் போலிருப் பதற்காக அவ்வாறு சொல்வதை (வேறிடத்திலும்) காணலாமே.

'இந்த பூதமெல்லாம் காயத்ரியே' என்று காயத்ரியென்ற சந்தத்தைத் தொடங்கியிருப்பதாலே ஸர்வபூதங்களையும் பாதமாக உடையதாக காயத்ரியே சொல்லப்பட்டிருக்கிறதேயன்றி ப்ரம்மமன்று என்னவேண்டா. காயத்ரி எவ்வாறோ, அவ்வாறே ப்ரம்மமுமென்று ப்ரம்மத்தினிடம் மனதைச் செலுத்தவேண்டு மென்பதே. அங்குக் கருதப்பட்டதால் காயத்ரியைப் போல் நான்கு பாதங்களுள்ளதாக ப்ரம்மத்தை நினைத்து உபாஸிக்க வேண்டுமென்பதே உபதேசிக்கப்படுகிறது இங்கு. ஏனெனில், காயத்ரி யென்ற சந்தத்துக்கு ஸர்வமாயிருக்கும் தன்மை கிடையாதே. இப்படி சந்தஸ்ஸல்லாதவொன்றைச் சந்தஸ்ஸுக் கும் அதற்குமுள்ள ஒப்புமையை யிட்டுச் சந்தஸ்ஸைச் சொல் லும் சொல்லாலே சொல்வது வேறிடத்திலும் காணப்படு கிறது. (சாந்தோக்யத்தில் ஸம்வர்க்கவித்யையில் வாயு முதலான ஐந்தையும் ப்ராணன் முதலான ஐந்தையும் கீழே உரைத்து விட்டு) 'ஐந்தும் மற்றோரைந்துமான இவைகள் மொத் தம் பத்தாகின்றன' எனத் தொடங்கி, 'இதுவே விராட்டாகும்; அன்னத்தைப் புசிப்பதுமாம்' என்னப்பட்டது. இவற்றை விராட் என்றது விராட் என்கிற சந்தஸ்ஸுக்குப் பாதம் தோறும் பத்து அக்ஷரங்களானபடியாலே இதுவும் பத்துரு வானதாலே ஒப்பாயிருப்பதாலென்க. (சில காயத்ரிக்கு நான்கு பாதங்கள் உள என்பதை ஸ்ரீபாஷ்யத்தில் காண்க.) 26

CHANDOBHIDHANAT NETI CHET. NA, TATHA CHETORPA-NANIGAMAT TATHA HI DARSANAM, 1—1—26.

"If it is contended that because of the mention of *Gayatri chandas* in the previous passage what is refered to in *mantra* is not *Brahman*, No. because meditation of *Brahman* in the likeness of *Gayatri* is taught there. Such instances are found elsewhere."

If it is said that as the sentence previous to the passage '*Pādōsya*' mentions only *Gāyatri* (a metre) we can not conclude that ***Brahman*** is what is referred to in the mantra, that is not so; because the very passage must be taken to mean that ***Brahman*** should be meditated upon with four *pādas* like *Gāyatri*. (Note: Some kinds of *Gāyatri* have 4 *pādas*=feet; ***Brahman*** also has four *pādas.*) This word "*Gayatri*" is used in the sense of ***Brahman*** based upon the likeness between the two. There are instances in the *Upanishads* where the words denoting *chandas* have been used to denote some similar things. Thus in *Samvaragavidya* the word *virat* is used to denote 'Ten' because that *chandas* contains ten letters. The sentence is, " These five (*Vāyu* etc.) and those five (*Prāṇa* etc.) become ten and are thus *virat*".

भूतादिपादव्यपदेशोपपत्तेश्चैवम् । १-१-२७.

भूतपृथिवीशरीरहृदयानि निर्दिश्य, 'सैषा चतुष्पदा' इति भूतादीनां पादत्वव्यपदेशश्च ब्रह्मण्येवोपपद्यत इति, ब्रह्मैव गायत्रीशब्दनिर्दिष्टमिति गम्यते ॥२७॥

பூதாதிபாதவ்யபதேசோபபத்தேச்சைவம்.

ഭൂതാദിപാദവ്യപദേശോപപത്തേശ്ചൈവം । **1—1—27.**

பூதங்கள் முதலான பாதங்களைப் பணித்திருப்பதாலுமிவ்வாறேயாம்.

பூதங்கள், பூமி, உடல், ஹருதயம என்று நான்கைச் சொல்லிவிட்டு, 'இவ்வாறுன இந்நான்கு பாதங்கள் உள்ளது' என்று பூதம் முதலியவற்றைப் பாதங்களாகப் பணித்தது ப்ரம்மத்திற்குத்தான் பொருந்துமாகையாலே காயத்ரி என்ற சொல ப்ரம்மத்தைக் குறிப்பதேயாம். **(27)**

BHOOTADIPADAVYAPADESOPAPATTESCHAIVAM: [1-1-27.]

It is so, also because of the appropriateness of the mentioning of Beings etc., as feet of the Gayatri.

That *Gāyatree* is used in the sense of *Brahman* is clear, not only from the passage from *Purusha Sookta*, but also from the very passage which begins with the word *Gāyatree*. There it is mentioned that *Bhootas* (all beings), *Pṛthvee* (earth), *Ṣareera* (all bodies) and *Hṛdaya* (hearts) are all four feet of *Gāyatree*. As a *Chandas Gāyatree* cannot have these as feet, hence the word *Gayatree* denotes *Brahman*.

उपदेशभेदान्नेति चेन्नोभयस्मिन्नप्य-विरोधात् । १-१-२८.

"पादोस्य सर्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि" इति पूर्ववाक्योदितं परं ब्रह्मैवास्तु । तथापि "अथ यदतः परो दिवो ज्योतिः" इति द्युसम्बन्धमात्रेण नेह तत् प्रत्यभिज्ञायते; तत्र चात्र च उपदेशप्रकारभेदात् । तत्र हि 'दिवि' इति, द्यौः सप्तम्या निर्दिश्यते । इह च, "दिवः परो ज्योतिः" इति पञ्चम्या । ततो न प्रतिसन्धानमिति चेन्न; —उभयस्मिन्नपि व्यपदेशे उपरिस्थितिरूपार्थैक्येन प्रतिसंधानाविरोधात् । यथा 'वृक्षाग्रे श्येनः, वृक्षाग्रात्परतः श्येनः' इति ॥२८॥

इति ज्योतिरधिकरणम् ॥१०॥

உபதேசபேதாந்நேதி சேத் ந, உபயஸ்மிந்நப்யவிரோதாத்.

உவதெஶ஭ெதாநெதி செஞ் ந, உ஭யஸ்மிநவ்யவிரொயாத் 1-1-28

சொல்லும் வகையில் முன் பின் வேறுபாடிருப்பதால் முன்சொன்னதும் இதுவுமொன்றன்று என்னவேண்டா. இரு வகை யுபதேசத்திலும் முரண்பாடொன்றுமில்லையே.

'எல்லா பூதங்களும் இதற்குப் பாதம்' என்று முன்னம் மொழியப்பெற்றது பரப்ரம்மமே யாகும். ஆகிலும் இங்கு விசாரிக்கப்படும் வாக்யத்திலே, 'இந்தப் பரமாகாசத்திற்குமேலே யிருக்கும் சோதி' யென்ற விடத்திலே பரமாகாசத்தைக் குறித்தது மட்டைக்கொண்டு முன் சொன்ன ப்ரம்மமே நினைக்கப்படுகிறதாகாது. அங்கு, 'பரமாகாசத்தில்' என ஏழாம் வேற்றுமை; இங்கு, 'பரமாகாசத்தினும் மேலாக' என்று ஐந்தாம் வேற்றுமை என வேறுபாடு இருப்பதால் அதே இது என்னலாகாது எனனவேண்டா. இருவகையான வார்த்தையிலும், அதன் மேல் இருக்கின்றமை யென்ற பொருளொன்றே கூறப்படுவதால் அதே இது எனவறியலாமே. 'மரத்தின் உச்சியில் பறவை' யென்றாலும், 'மரத்தின் உச்சியினும் மேல் பறவை' யென்றாலும் ஒரே பொருள் கொள்வது போலவாம் இது. (மரத்தின் நுனியில் இருக்கிறதென்றாலும் மரத்தின் கிளைக்குள் புகுந்து மேலே காணலாகாதபடி இருக்கின்றதென்ற பொருளில்லையே. கிளைக்குமேலேதானே இருக்கவேண்டும். அதுபோல் பரமாகாசத்தில் ஓரிடத்தில் மேற்புறத்தில் இருக்குமதை பரமாகாசத்திலிருக்கிறதாகச் சொல்வதில் விரோதம் யாது? (நாம பூமியிலிருக்கிறோமென்றாலும் பூமியின்மேலிருக்கிறோமென்றாலும் ஒன்றே). ஆகையால் இங்கு சோதி எனப்பட்டது சூரியன் முதலான சோதிகளுக்கு மேற்பட்டதொன்றேயாம். (28)

UPADESABHEDAT NETI CHET, NA, UBHAYASMIN APYAVIRODHAT. 1—1—28

If it be contended 'No, because the statement (about the connection with heaven) is different, the reply is, 'No, there is no conflict,'

It is further argued that though the word *Div* Heaven is mentioned both in the *Purushasookta* and also in the present passage, there is a difference in the use of that word : in one case, heaven is said to be *Ādhāra* (place of existence or of rest) of the *Brahman* and in the present passage the *Jyōtis* is said to be shining *above* Heaven. Hence they cannot be the

same. *Answer*: This is not so; there is really no difference between the passages "in the heaven" and "above the heaven." Both convey the same meaning. For when we say that a bird sits in the top of the tree, we mean only that it sits above the top of the tree, and not inside the top of the tree.

---

(११) प्राणस्तथाऽनुगमात्। १-१-२९.

कौषीतकिब्राह्मणे प्रतर्दनविद्यायाम्, 'त्वमेव मे वरं वृणीष्व यं त्वं मनुष्याय हिततमं मन्यसे', इति प्रतर्दनेनोक्तः इन्द्रः, 'प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा तं मामायुरमृतमित्युपास्स्व' इत्याह ।' अत्र हिततमोपासनकर्मतया निर्दिष्टः इन्द्रप्राणशब्दाभिधेयः, किं जीवः ? उत परमात्मेति संशयः । जीवः इति पूर्वः पक्षः । कुतः ? इन्द्रशब्दस्य जीवविशेषे प्रसिद्धेः, प्राणशब्दस्यापि तत्समानाधिकरणस्य स एवार्थ इति, "तन्मामायुरमृतमित्युपास्स्व" इति तस्यैवोपास्यत्वोपदेशात् इति । राद्धान्तस्तु— इन्द्रप्राणशब्दनिर्दिष्टं जीवादर्थान्तरभूतं परं ब्रह्म, "स एष प्राण एव प्रज्ञात्माऽऽनन्दोऽजरोऽमृतः" इतीन्द्रप्राणशब्दनिर्दिष्टस्यैव जीवेष्वसंभाविताऽऽनन्दत्वाजरत्वामृतत्वादिश्रवणात् । सूत्रार्थस्तु—उपास्यतयोपदिष्टम् इन्द्रप्राणशब्दाभिधेयं परं ब्रह्म । तथेति प्रकारवचनः । परब्रह्मप्रकारभूतेष्वर्थस्यानुगमात् ॥२९॥

இந்த்ரப்ராணாதிகரணம் (11)

கௌஷீதகிப்ராம்மணத்தில் ப்ரதர்தந வித்யையில், 'நீர் மனிதனுக்கு மிக்க ஹிதமாக எதனை நினைக்கின்றீரோ அதனை நீரே (எனக்காக) கோரிக்கூறும்' என்று ப்ரதர்தனனென்ற அரசனால் சொல்லப்பட்ட இந்த்ரன், 'நான் ப்ராணனும், ப்ராஜ்ஞனுமுள்ள ஆத்மாவுமாகிறேன். அப்படிப்பட்ட என்னை ஆயுளென்றும் (அம்ருதம்) அழிவற்றதென்றும் உபாஸனம் செய்யக்கடவாய்' என்றான். இங்கு மிக்க ஹிதமான உப

ஸனத்திற்குச் செயப்படுபொருளாக இந்த்ரனைக் கூறும், சொல்லினும் ப்ராண சப்தத்தினும் சொல்லப்பட்டது ஜீவனோ, அல்லது பரமாத்மாவா என்று ஸம்சயம் உண்டாம். ஜீவனென்றது பூர்வபக்ஷம். அந்தப் பக்ஷத்திற்கு யுக்தி யாதெனில், இந்திரனவான் ஜீவன் என்பது உலகப்ரஸித்தமன்றோ. அவனையே ப்ராணனாகக் கூறியிருப்பதால் ப்ராணபதத்தினும் அவனையே கொள்ளவேண்டும். ஆகையால், 'என்னை ஆயுளாகவும அம்ருதமாகவும் உபாஸிப்பாயாக' என்று அவனை உபாஸிக்க வேண்டுவதே சொல்லப்படுகிறது.

ஸித்தாந்தமாவது—இந்த்ரனைக் கூறும், 'மாம்' என்றது போன்ற சொல்லும 'ப்ராண' என்ற சொல்லும் இந்திரனென்கிற ஜீவனினும் வேறான பரப்ரமத்தையே குறிக்கும். 'இந்த ப்ராணன்தான் ப்ரஜ்ஞையுள்ள ஆத்மா, ஆனந்தமானது, கிழத்தனமும் மரணமு மில்லாதது' என்று ஜீவனுக்கு இருக்க மாட்டாத ஆனந்தத் தன்மை முதலானவற்றை ஓதியிருப்பதால்.

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது—

ப்ராணஸ் ததா஽நுகமாத்—ப்ராணஸ்ததாऽनुगमात् 1-1-29.

உபாஸிக்கப்பட வேண்டியதா யுபதேசிக்கப்பட்டதும் இந்த்ரவிசேஷணமான ப்ராண சப்தத்தால் சொல்லப்பட்டது மானது பரப்ரம்மமே. ஆனந்தத்தன்மைபோன்ற ப்ரம்மஸ்வபாவங்களின் சேர்க்கை இதற்கே பின் பணிக்கப்பட்டிருப்பதால்.

Indraprāṇadhikaraṇa. 11

This *Adhikaraṇa* is called *Indra Praṇadhikaraṇa*, since there is already an *Adhikaraṇa* as *Prāṇadhikaraṇa*, to distinguish this from the other. Tho above name is appropriately given as *the* passage quoted is one spoken by *Indra*. In *Kausheetaki Brāhmaṇa* occurs the *Pratardanavidyā*. King Pratardana, who having gone over to *Indra's* world and helped *Indra* in the fight with the *Asuras*, was asked by *Indra* as to what boon he would like to have. He replied, "You

decide whatever is the most beneficial to a mortal and give it to me." Then Indra said "I am *Prana* and *Pragñatman* = *intelligent* self. You meditate on me as Life (*Āyus, Prana*) and as immortal (*Amrta*) *Here* the investigation is as to what is meant by 'I' and 'me' and ' '*Prana*'.

Opponent: It relates to the *Jeeva* because the words "I" and "me' spoken by *Indra* should ordinarily refer to *Indra* himself especially as in the sentence previous, where it is said, 'he went to Indra's place'. The word *Indra* cannot but refer to *Indra* i.e. a *Jeeva*. Even the word "*Prāna*" in the context must be taken to mean *Prāna* of *Indra* as is clear from the sentence "*I am Prāna*". Therefore the person to be meditated upon is *Indra* only.

Answer: There occurs the passage "The person indicated by *Prāna Pragñātman* is Bliss without old age or death." Such qualities are not compatible with a *Jeeva*. Hence what is directed to be meditated upon is *Para Brahman*.

Meaning of the *Sootra* is—

PRANASTATHANUGAMAT: (1-1-29)

Prana (word used by *Indra*) is *Paramatman* **because there follow qualities applicable to** *Brahman* **only.**

न वक्तुरात्मोपदेशादिति चेदध्यात्मसंबन्ध-भूमा ह्यस्मिन् । १ १ ३०.

नायमुपास्य: परमात्मा—"मामेव विजानीहि", "तं मामायुरमृत-मित्युपास्व" इति प्रज्ञातजीवभावस्येन्द्रस्य वक्तु: स्वात्मन उपास्यत्वोप-

देशात् । उपक्रमे जीवभावनिश्चये सति, उपसंहारस्य तदनुगुणतया नेयत्वादिति चेन्न; अध्यात्मसम्बन्धभूमा ह्यस्मिन्—आत्मनि संबन्धः अध्यात्मसंबन्धः; तस्य बहुत्वम् । जीवादर्थान्तरभूतात्मासाधारणधर्म-सम्बन्धबहुत्वमस्मिन् प्रकरणे उपक्रमप्रभृति आ उपसंहारादुपलभ्यते । उपक्रमे तावत्—"यं त्वं मनुष्याय हिततमं मन्यसे" इति ह्यनेनोच्यमानमुपासनं परमात्मोपासनमेव; तस्यैव हिततमत्वात् । तथा, "एष एव साधु कर्म कारयति" इत्यादिसाध्वसाधुकर्मणोः कारयितृत्वं परमात्मन एव धर्मः । तथा "तद् यथा रथस्यारेषु नेमिरर्पिता नाभावरा अर्पिताः," इति सर्वाधारत्वञ्च तस्यैव धर्मः; आनन्दादयश्च; "एष लोकाधिपतिरेष सर्वेशः" इति च । हीति हेतौ । अतः परं ब्रह्मैवायमित्यर्थः ॥३०॥

ந வக்துராத்மோபதேசாத் இதி சேத்—அத்யாத்மஸம்பந்த பூமா ஹ்யஸ்மிந். *ந வக்துராத்மோபதேசாதிதி சேதத்யாத்ம ஸம்பந்த பூமா ஹ்யஸ்மிந்.* (1—1—30)

'அல்ல. சொல்லுகிறவன் தன்னையே உபதேசிப்பதால்' என்னவேண்டா. பரமாத்மாவுக்கு ஸம்பந்தப்பட்டவை பல வல்லவோ இங்கு உள.

ப்ரதர்தநவித்யையில் உபாஸிக்கப்படுமவன் பரமாத்மா வல்லன். 'என்னையே உபாஸிக்கக்கடவாய்,' 'அப்படிப்பட்ட என்னை ஆயுள் என்றும் அழிவற்ற வஸ்து வென்றும் உபாஸனம் செய்' என்று உபதேசிக்கும் இந்திரன் தன்னையே உபாஸிக்கப் படவேண்டியவனாக உபதேசித்திருக்கிறான். இந்திரன் ஜீவனென்பது எல்லோருக்கும் ப்ரஸித்தமன்றோ? ஆனந்தத்தன்மை முதலானவற்றைச் சொல்லுமவை முடிவில இருப்பனவாகை யாலே முதலில் ஏற்பட்டதற்குத் தக்கபடி அவற்றிற்குப் பொருள் கொள்ளவேண்டும்' என்று பூர்வபக்ஷி கேட்கலாம் அது சரியன்று. ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறான ஆத்மாவிற்கே ஆகும் தர்மங்களின் சேர்க்கை பலவாக முதலினின்று முடிவு வரையில் காணக்கிடக்கின்றன. முதன்முதல், 'மனிதனுக்கு எதை மிக்க ஹிதமாக நினைக்கிறீரோ' என்ற வாக்யத்தினால்

in the first portion, must receive interpretation so that they denote *Brahman* only. In the first place, "what you consider as the most beneficial to man", what is most beneficial is only meditation on *Brahman*; for it alone can lead to Eternal Bliss.

Secondly, "He prompts him to perform good action when He wants to raise him up on the way to *Mōksha*. When he wants to push him down, he makes him commit bad acts". This power to prompt all actions is one that is the attribute of *Brahman* only.

*Ā*gain, just as the circumference of wheel is set on the spokes for rest (*adhāratva*) and spokes rest on the navel, so the *bhōotas* (*Achētaṇas*) rest on *Jeevas* and the *Jeevas* on *Prāṇa*". This All-Supporting quality is possible in the highest *Ātman* only. Again, He is stated as the Lord of All, and the Controller of All.

The qualities of *Ā*nanda etc. have already been mentioned. So all these attributes must refer to only *Paramātman*. Hence in view of the above large number of qualities, the words "I" and "me" in the beginning must contextually mean *Paramātman*. (30)

परमात्मैवोपास्यश्चेत्—कथमिन्द्रः, "मामुपास्स्व" इत्युपदिदेश—इत्यत आह—

शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत् । १-१-३१.

इन्द्रस्य जीवस्यैव सतः स्वात्मत्वेनोपास्यभूतपरमात्मोपदेशोऽयं शास्त्रदृष्ट्या । "अन्तःप्रविष्टः शास्ता जनानां सर्वात्मा", "तत्त्वमसि", "य आत्मनि तिष्ठन्नात्मनोऽन्तरो यमात्मा न वेद यस्यात्मा शरीरं य

आत्मानमन्तरो यमयति स त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः", "एष सर्वभूतान्तरात्माऽपहतपाप्मा दिव्यो देव एको नारायणः" इत्यादीनि हि शास्त्राणि परमात्मानं जीवात्मन आत्मतयोपदिदिशुः । अतो जीवात्मवाचिनः शब्दाः जीवात्मशरीरं परमात्मानमेव वदन्तीति शास्त्रदृष्टार्थस्य तस्य, "मामेव विजानीहि", "माम्....उपास्स्व" इति स्वात्मशब्देन परमात्मोपदेशो न विरुध्यते । यथा—वामदेवः शास्त्रदृष्ट्या स्वात्मशरीरकं परमात्मानं पश्यन्, 'अहम्' इति परमात्मानमवोचत्, "तद्धैतत् पश्यन् ऋषिर्वामदेवः प्रतिपेदे, अहं मनुरभवं सूर्यश्चाहं कक्षीवानृषिरस्मि विप्र" इति ॥३१॥

பரமாத்மாவே உபாஸிக்கப்படுகிறானாகில், இந்திரன், 'என்னை உபாஸி' என உபதேசித்தது எங்ஙனமெனில்—கூறுகிறார்—

சாஸ்த்ரத்ருஷ்ட்யா து உபதேசோ வாமதேவவத்.

𑌶𑌾𑌸𑍍𑌤𑍍𑌰𑌦𑍃𑌷𑍍𑌟𑍍𑌯𑌾 𑌤𑍂𑌪𑌦𑍇𑌶𑍋 𑌵𑌾𑌮𑌦𑍇𑌵𑌵𑌤𑍍 (1—1—31)

சாஸ்த்ரத்ருஷ்டியைப் பின்பற்றியதாம் இவ்வுபதேசம்; வாமதேவர் கண்டது போலே.

தான் ஜீவனாகவேயிருக்கும் இந்த்ரன் தனக்கு அந்தர்யாமியான பரமாத்மாவை இவ்வாறு உபதேசிப்பது சாஸ்த்ரமூலமான அறிவைக் கொண்டாம். "ஜனங்களுக்கு உள்ளே புகுந்து ஆஜ்ஞாஸங்கல்பம் செய்கின்றவனாய் ஸர்வர்க்குமாத்மாவாகிறவன்.", "(அந்தக்காரணவஸ்து உனக்கு அந்தர்யாமியானபடியாலே) நீ அதுவாகிறாய்", "யாவனொருவன் ஜீவாத்மாவில் இருக்கிறான்; ஜீவாத்மாவைக்காட்டிலும்ஸூக்ஷ்மமானவன், யாவனொருவனை ஜீவாத்மா அறிகிறானல்லன், எவனுக்கு ஜீவாத்மா உடலாவான், யாவன் ஜீவாத்மாவை அந்தர்யாமியாய் நியமிக்கின்றான், அவனே உனக்கும் ஆத்மா, அந்தர்யாமி; அழிவற்றவன்", "இவன் ஸர்வப்ராணிகளுக்கும் உள்ளிருக்கும் ஆத்மா; பாவங்களண்டாதவன்; பரமபதத்திலிருப்பவன்; சிறப்பாக விளங்குகின்றவன்; ஒருவன்; நாராயணனென்ற திருநாமமுடை

யவன்." என்பவை முதலான சாஸ்த்ரவாக்யங்கள் பரமாத்மாவை ஜீவாத்மாவின் உள்ளிருக்கும் ஆத்மாவாகவல்லவோ உபதேசித்தன. ஆகவே ஜீவாத்மாவைச் சொல்லும் சொற்கள் அவனை உடலாக உடைய பரமாத்மாவையே சொல்லுகின்றனவென்று சாஸ்திரமூலமாகப் பொருள் அறிந்த அவ்விந்திரன், 'என்னையே யுபாஸிப்பாயாக' என்று தன்னைச் சொல்லும் சொல்லால் பரமாத்மாவைச் சொல்லி யுபதேசிப்பதில் விரோதமில்லை. இது வாமதேவரென்ற முனிவர் சாஸ்திரத்தினின்று பெற்ற அறிவைக்கொண்டு தமக்கு அந்தர்யாமியான பரமாத்மாவைப் பார்த்தவராய் நான் என்ற சொல்லினாலே பரமாத்மாவைக் கூறியுள்ளது போலவாம். அதைப் பற்றின வேதவாக்யமாவது—' ஸர்வாந்தர்யாமியான பரப்ரம்மத்தைப் பார்த்த வாமதேவரிஷியானவர், நானே மநுவாயிருந்தேன், நானே சூரியனும்; நான் கக்ஷீவான் என்கிற ரிஷியாயுமிருக்கிறேன் அந்தணனே என்றார்' என்பதாம். (என்னுடைய அந்தர்யாமியே மனுவுக்கும் சூரியனுக்கும் கக்ஷீவானுக்கும் அனைத்துக்கும் அந்தர்யாமி யென்றது இதன் பொருள்.) இங்கே, அஹம், மநு:, ஸூர்ய:, கக்ஷீவாந் என்கிற சொற்கள் உலகப்ரஸித்தமான பொருளைமட்டும் சொல்வனவல்ல; வேதாந்தவ்யுத்பத்தியின் படியிலே அப்பொருளையும் அங்கே அந்தர்யாமியான பெருமானையும் சொல்வனவாம். (31)

The words "I" and "me" used by a person can refer only to him. How can the words uttered by *Indra* refer to *Brahman*?

SASTRADRSHTYA TU UPADESO VĀMADEVAVAT: [1-1-31.]

Advice given was with knowledge of Sastra, like by Vamadeva.

Answer:— It is the *Upanishadic* view that a word denotes, not only the thing known generally as meant by it, but also the in-dwelling *Ātman* (*Brahman*). There are numerous texts, in support of this view that *Brahman* penetrates and dwells inside everything, like-"He dwells in people.—

commands them, and He is the *Ātman* of everything." "He is your *Ātman*" "He is inside and outside of *Jeevātman*; But *Jeevātman* does not realise him; *Jeevātman* is His body; Indwelling, He controls and commands *Jeevātman*; He undying and endless is the dweller inside you also. He is the inside soul of all Being", "Untouched by Sin and reposing in the Blissful Heaven. He is the one God, "*Nārāyaṇa*."

All these texts lay down that inside every *Jeēvtman* there is the *Antar–Ātman* (the in-dwelling Soul). Hence, any word used to denote *Jeeva* will denote also the in-dwelling Soul. We conclude that "me" and "I" mean not only *Indra*, a *Jeeva*, but also the indwelling Soul, *Paramātman*.

Vāmadēvā has used '*Aham*' in this sense; he said "I was *Manu*; I am the Sun; I am also *Ṛshi Kaksheevan*", *meaning thereby that* by the term 'I', he meant the *Brahman* within himself; and *as* the in-dwelling Soul in him dwells in the other *things* (*Jeevās*) also, *Manu*, Sun & *Kaksheevan* etc , he uttered such sentences as "I am Manu" etc., meaning 'the inner soul of Manu etc.' (31)

जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेन्नोपासा-त्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात्। १-१-३२.

"त्रिशीर्षाणं त्वाष्ट्रमहनम्। अरुन्मुखान् यतीन् सालावृकेभ्यः प्रायच्छम्", "यावदस्मिन् शरीरे प्राणो वसति तावदायुः" इति जीवमुख्यप्राणलिङ्गात् नाध्यात्मसंबन्धभूम्ना परमात्मत्वनिश्चय -इति चेन्न; परमात्मन एव स्वाकारेण, जीवशरीरकत्वेन, प्राणशरीरकत्वेन चोपासात्रैविध्याद्धेतोः तत्तच्छब्देनाभिधानमिति निश्चीयते। अन्यत्रापि ब्रह्मोपसनात्रैविध्यस्या-

श्रितत्वात्—"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म", "आनन्दो ब्रह्म" इति स्वाकारेणो-पास्यत्वम्; "सच्च त्यच्चाभवत्" इत्यादिना भोक्तृशरीरकत्वेन भोग्य-शरीरकत्वेन च। इह प्रतर्दनविद्यायामपि तस्य त्रैविध्यस्य संभवात्। अतः इन्द्रप्राणशब्दनिर्दिष्टः परमात्मा ॥३२॥

इति इन्द्रप्राणाधिकरणम् ॥११॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे प्रथमाध्यायस्य

प्रथमः पादः।

ஜீவமுக்யப்ராணலிங்காத் நேதி சேத் ந உபாஸாத்ரைவித்யாத்
ஆச்ரிதத்வாத் இஹ தத்யோகாத்.

𑌜𑍀𑌵𑌮𑍁𑌖𑍍𑌯𑌪𑍍𑌰𑌾𑌣𑌲𑌿𑌂𑌗𑌾𑌨𑍍𑌨𑍇𑌤𑌿 𑌚𑍇𑌨𑍍𑌨𑍋𑌪𑌾𑌸𑌾
𑌤𑍍𑌰𑍈𑌵𑌿𑌧𑍍𑌯𑌾𑌦𑌾𑌶𑍍𑌰𑌿𑌤𑌤𑍍𑌵𑌾𑌦𑌿𑌹 𑌤𑌦𑍍𑌯𑍋𑌗𑌾𑌤𑍍 (1—1—32.)

ஜீவனுக்கும் ப்ராணவாயுவுக்குமாம் அறிகுறிகள் இருப்பதால் பரமாத்மாவைக் கூறுவதென்றது சரி அன்று என்ன வேண்டா. உபாஸனம் மூன்றுவிதமாயுண்டே. வேறிடத்தில் இவ்வாறு இசையப்பட்டதே. இங்கு இது கூடுமே.

'த்வஷ்டாவின் மகனும் மூன்று தலைகளையுடையனுமான வ்ருத்ராஸுரனை வதைத்தேன். ஓதாமுகமுள்ள ஸந்யாஸிகளைச் செந்நாய்களுக்கிரையாக்கினேன்' என்றவாறு ஜீவன் (இந்திரன்) செய்த செயல்களும், 'இவ்வுடலில் ப்ராணவாயு எவ்வளவு காலம் தங்குகின்றதோ, அவ்வளவு காலம் ஆயுள் உண்டு' என்று ப்ராணவாயுவின் செயலும் இந்த உபநிஷத்து ஜீவனையே சொல்லுகிறதென்பதற்கு அறிகுறியாகிறபடியால், பரமாத்மாவைப் பற்றிய பலவற்றைக் காண்பித்துப் பரமாத்மாவையே சொல்லுவதாக முடிவு செய்தல் தகாதென்னில்—இது தகாது. பரமாத்மாவையே ஸ்வரூபத்துடனும், ஜீவனை யுடலாக உடையனாகவும், ப்ராணனை உடலாக உடையனாகவும் மூன்றுவிதமாக உபாஸனம் செய்ய வேண்டுமென்று கருதுகிறது இவ்வுபநிஷத்தாகையால்—ஜீவனும் ப்ராணனும் கூட பரமாத்மாவுக்கு உடன்பட்டு உபாஸிக்கப் படுவதால் அங்குள்ள விசேஷங்களையும் சேர்ப்பதில் குற்றமில்லை

யாகையாலே அவ்வாறு சொன்னதாக முடிவு செய்க. இவ்வாறு மூன்றுவகை உபாஸனம் ஆனந்தவல்லியிலும் உரைக்கப்பட்டுள்ளது—'ஸத்யமாய், ஜ்ஞானமாய், அனந்தமுமான ப்ரம்மம்', 'ஆனந்தமே ப்ரம்மம்' என்ற வாக்யங்கள் சுயரூபத்திலே ப்ரம்மத்தை உபாஸிப்பதையும், 'ப்ரம்மம் ஸத்தாகவும் அது அல்லாதது மாயிற்று' என்ற வாக்யமானது ஸத் எனப்படும் ஜீவனுக்கு அந்தர்யாமியாகவும், த்யத் (அது அல்லாதது) என்ற அசேதனத்தினத்தின் அந்தர்யாமியாகவும் ப்ரம்மம் உபாஸிக்கப்படுவதையும் அறிவிக்கின்றனவே. (இவ்வாநந்தவல்லி வாக்யங்களுக்கு இவ்வாறு நிர்வாஹம் ஏற்கவே ஆனந்தமயாதிகரணத்தில் கருதப்பட்டதாக நினைக்கவேண்டுமென்று இதை யிங்கு ஸாக்ஷியாக்கினதெனத் தெளிக.) அவ்வகைகள் மூன்றும் இங்கு ப்ரதர்தநவித்யையில் கூடுமே. ஆகையால் இந்திரனுக்கு அடைமொழியான 'ப்ராணன்' என்ற சொல் (லும் இந்திரனைக் குறிக்கும் 'மாம்' என்ற சொல்லும்) பரமாத்மாவைக் கூறும். (32)

ஸ்ரீ பகவத்ராமாநுஜஸ்வாமிபாதர் அருளிச்செய்த

வேதாந்ததீபத்தின் மொழிபெயர்ப்பில்

முதல் அத்யாயம் முதற்பாதம்

முற்றிற்று.

JEEVA MUKHYAPRANĀ LINGĀT NETICHĒT, NA

UPĀSĀTRAIVIDHYĀT ĀSRITATWAT IHA TADYŌGĀT, [1-1-32.]

If it is said: " No, the distinctive marks of *Jeeva*, breath etc. are mentioned ", the reply is, ' No;' because there are three kinds of Upasana; we find so in other texts . and same is applicable here.

The Opponent takes some passages meaning, " I killed the son of *Twashtṛ* and gave the *Sanyasins* unlearned (in *Vēdas*) to wolves," and "As long as breath is in the body, so long has he got life", and argues, "Now, the acts of killing, etc. mentioned here are the acts of *Indra*, the *Jeeva*. The breath is *Vāyu, an Achētana;* and this *Prāṇa* (i. e. breath) is helpful to every *Jeeva*

for breathing. *Indra* is therefore the person referred to here to be meditated upon."

Answer:—True. But meditation of *Brahman* is of three kinds (1) in his own person or form (2) as the inner-dweller of *Jeevas* (3) as indweller of material objects. This classification is found in Taittireeya. Thus in, '*S'atyam Gñanam Anantam Brahma*' and '*Ānandō Brahma*,' the *Upāsana* of *Brahman* with all natural attributes is taught. Next in the passage, '*Tadanupravişya sat cha Tyat cha Abhavat*,' *Upāsana* of *Brahman* as the Soul indwelling *Chētana* and *Achētana* is taught. In this *Pratardana-Vidyā* the words *Ānanda*, *Ajara* and *Amṛta* connote *Upāsana* in His own natural form, and in '*mām*' *upāsana* what is taught is the *Upāsana* of the Indwelling *Brahman* in *Indra*, the *Jeeva* to whom are attributed the killing, etc. Again in *Āyurupāsana*, the *upāsana* taught is that of *Brahman* indwelling in *Prāṇa* (*an Achētana*) to which life-giving is said to be an attribute. (32)

Therefore this text relates to *Paramātman*.

THE FIRST PADA ENDS.



अथ प्रथमाध्यायस्य द्वितीयः पादः

सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात् । १-२-१.

छान्दोग्ये श्रूयते, "सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत । अथ खलु क्रतुमयोऽयं पुरुषः यथाक्रतुरस्मिन् लोके पुरुषो भवति, तथेतः प्रेत्य भवति । स क्रतुं कुर्वीत मनोमयः प्राणशरीरः" इति । अत्र, "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" इति सर्वात्मकत्वेन निर्दिष्टं ब्रह्म किं प्रत्यगात्मा ? उत परमात्मेति संशयः ।

प्रत्यगात्मेति पूर्वः पक्षः । सर्वत्र तादात्म्योपदेशो हि तस्यैवोपपद्यते । परस्य तु ब्रह्मणः सकलहेयप्रत्यनीककल्याणैकतानस्य समस्तहेयाकरसर्व-तादात्म्यं, विरोधादेव न संभवति । प्रत्यगात्मनो हि कर्मनिमित्तो ब्रह्मादि-स्तम्बपर्यन्तसर्वभाव उपपद्यते । सृष्ट्यादिहेतुत्वञ्च तत्कर्मनिमित्तत्वेन सृष्ट्यादेरुपपद्यते । ब्रह्मशब्दोऽपि बृहत्त्वगुणयोगेन, "तस्मादेतद् ब्रह्म नाम रूपमन्नञ्च जायते" इतिवत् तत्रैव वर्तते ।

राद्धान्तस्तु—'तज्जलान्' इति "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" इति तज्जन्मस्थिति-लयहेतुकं तदात्मकत्वं प्रसिद्धवन्निर्दिश्यमानं परस्यैव ब्रह्मण उपपद्यते । परस्माद् ब्रह्मण एव हि जगज्जन्मस्थितिलयाः प्रसिद्धाः—"सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेयेति", "इदं सर्वमसृजत" इत्यादिषु । तथा सर्वात्म-कत्वञ्च जन्मादिहेतुकं परस्यैव ब्रह्मणः प्रसिद्धम् । "सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः; ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्" इति । हेयप्रत्यनीककल्याणैकतानात्मनश्च परस्य हेयाकरसर्वभूतात्मत्वमविरुद्धम् ; "यः पृथिव्यां तिष्ठन्—यस्य पृथिवी शरीरम्, य आत्मनि तिष्ठन् यस्यात्मा शरीरम्, स त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः" इत्यादिना शरीरात्मभावेन सर्वात्मत्वोप-पादनात्; शरीरात्मनोश्च स्वभावव्यवस्थानात् । सर्वं ब्रह्मेति सामानाधि-करण्यनिर्देशश्च सर्वशब्दस्य सर्वशरीरके ब्रह्मण्येव प्रवृत्तेरुपपद्यते । शरीरवाची हि शब्दः शरीरिण्यात्मन्येव पर्यवस्यति; देवमनुष्यादिशब्दवत् ।

सूत्रार्थस्तु—सर्वत्र "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" इति निर्दिष्टे वस्तुनि सर्वशब्दवाच्ये सामानाधिकरण्येन तदात्मतया निर्दिष्टं परं ब्रह्मैव; कुतः? प्रसिद्धोपदेशात्; "तज्जलान् इति सर्वमिदं ब्रह्म खलु" इति प्रसिद्धवत् तस्योपदेशात्; सर्वात्मकत्वोपदेशाच्च । तदेव हि जगज्जन्मस्थितिलयहेतुत्वेन वेदान्तेषु प्रसिद्धम् ॥१॥

ஸ்ரீ:

முதல் அத்யாயம் இரண்டாம் பாதம்.

[வேதம் முழுதும் ஓதி வேதாங்கங்களையும் படித்த பிறகு ஜீவர்களுக்கு வேண்டுமவற்றை விளக்கும் வேதத்தின் பொருளை நன்கறிய வேண்டுமென்ற அவா உண்டாக, வேதத்தின் முதற் பாகமான கர்மகாண்டத்தின் பொருளை முதலிலாராய்ந்து, கர்மங்களால் கிடைக்கும் பலன்கள் அற்பங்களும் அழிவுறுவனவுமாயிருப்பதாலே அப் பலன்களுக்காக அந்தச் செயல்களைச் செய்வதில் ஊக்கம் குலையவே, மேற்பாகமான உபநிஷத்திற் கூறிய ப்ரம்மத்தை விசாரிக்க இழிகின்றவனுக்குப் பல காரணங்களாலே அவ் விசாரமே தொடங்கவேண்டாமென்று எண்ணமுண்டாமென்று அத்தகைய எண்ணங்களை விலக்கும் வழிகளைக் காண்பித்து விலக்கிப் பிறகு அவன் ப்ரம்மவிசாரத்திலிழிய, அந்த ப்ரம்மமானது அசேதனமாய் உலகுக்குக் காரணமான மூலப்ரக்ருதியுமாகாது, சேதனர்களான ஜீவரிற்சேர்ந்ததுமாகாதென விளக்கி, எதேனும் அசேதனத்தை அல்லது சேதனனை நேர்படக் கூறும் சொற்கள் இருந்தபோதிலும் அச் சொற்களும் வேறான ப்ரம்மத்தையேதான் அங்குக் குறிக்குமென்றும் தெளிவித்து, இத்தகைய ப்ரம்மமொன்று உண்டென முதற்பாதத்திலே மொழியப்பெற்றது. இனி இவ் வத்யாயத்தின் மேல் மூன்று பாதங்களில் மற்றுஞ் சில உபநிஷத்வாக்யங்களையெடுத்து அவையும் ஜீவனையோ அசேதனத்தையோ சொல்வனவல்ல; கீழ்ச்சொன்ன ப்ரம்மத்தையே கூறுகின்றனவென்று விஸ்தாரமாகக் கூறி அதன்வாயிலாக ப்ரம்மத்தின் பல பெருமைகள் போதிக்கப்படுகின்றன.]

ஸர்வத்ரப்ரஸித்த்யதிகரணம். I.

'இவ்வுலகெல்லாம் பிறப்பதும் அழிவதும் வாழ்வதும் ப்ரம்மம் மூலம் ஆவதாலே இஃதெல்லாம ப்ரம்மமே. சாந்தி

யுடன் அதனை உபாஸிக்கவேண்டும். உலகிற் சேதனன் உபாஸனம் நிறைந்தவன். இவ்வுலகில் எவ்வாறு உபாஸனம் செய்து வருகிருனே, இங்குநின்று மேலே போனபிறகு அவ்வாறே ஆகிருன். ஆகவே—ஜீவன், 'மனோமயன், ப்ராணசரீரன் என்றவாறெல்லாம் உபாஸனம் செய்யவேண்டும்' என்று சாந்தோக்யோபநிஷத்து ஓதுகின்றது. (இது சாண்டில்ய வித்யை.) இங்கே, 'இஃதெல்லாம் ப்ரம்மமே' என்ற முதல் வாக்யத்தில் ப்ரம்மமென்னப்பட்டது ஜீவனே, பரமாத்மாவோ என்று ஸம்சயம் உண்டாகிறது. ஜீவனே என்றது பூர்வபக்ஷியின் வாதம். எனெனில், இது என்று சொல்லப்படுவது உலகினுட்பட்ட வஸ்து வாகையாலே இதுவும் ப்ரம்மமும் ஒன்று என்ருல் ஜீவனைத்தானே ப்ரம்மபதம் சொல்லும். பரப்ரம்மமென்று கீழ்க்கூறப்பட்டது உலகிலுள்ள வஸ்துவோடு ஒன்ருகக் கூடாததாம். ப்ரம்மமென்றது ஒருவித குற்றமுமின்றி நலங்களுக்கு நிலமாம் பொருள். உலகிலுள்ளதெல்லாம் எல்லா இழிவுகளுக்கும் இடமானது. ஆகையால் முரண்பாடிருப்பதால் ப்ரம்மமும் இதுவுமொன்ருகா. ஜீவாத்மாவானவன் தன் கர்மம் காரணமாகப் பிரமன் முதலாகப் புற்செடி வரையிலாக உள்ள எல்லா வஸ்துக்களுமாகின்ருனென்பது பொருத்தமுள்ளது.

ஆனுல், 'எல்லாம் ஜீவனிடமிருந்து உண்டாகின்றது; அவனிடமே லயிக்கின்றது; அவனுல் வாழ்கின்றது' என்றவாறு ஸ்ருஷ்டி-ஸ்திதி ஸம்ஹாரங்களுக்கு இவனைக் காரணமாகச் சொல்லவியலுமோ என்ற வினு எழும். அதற்கு மறுமொழி யாதெனில், ஜீவன் ஸ்ருஷ்டியாதிகளை ஸங்கல்ப்பிக்கின்றதில்லை யானுலும் இவனுடைய கர்மங்களே ஸ்ருஷ்டியாதிகளுக்குக் காரணமாயிருக்கையாலே இவனை அவ்வாறு கூறுவதில் குற்றமில்லையென்றதே.

'ப்ரம்மம்' என்கிற சொல்லும் அவனைச் சொல்லுவதாம். ப்ருஹத்வம் அதாவது பெருமை உள்ளது என்றது அச்சொல்லின் பொருளாம். இவ்வாறு பெருமையென்ற பொருளைக் கொண்டு இச்சொல் வேறிடத்திலும் காண்கிறது, 'ஸர்வஜ்ஞனை எவனிடமிருந்து ப்ரம்மம்—நாமரூபங்களும் ப்ருதிவி முதலானவைகளுமாக உண்டாகின்றதோ' என்ற (முண்டக) வாக்யத்தில் ப்ரப்ரம்மத்தினிடமிருந்து உண்டான

தொன்றை யன்றோ ப்ரம்மமென்கிறது. ஆகையால் பெருமை யுள்ள தென்று அங்குப் பொருளாய் அச்சொல் இங்கு ஜீவாத் மாவைச் சொல்லும். இது பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது—'உண்டாதல், அழிதல், உய்தலென்பவற்றை ப்ரம்மத்தினிடமிருந்து பெறுகின்றபடியால் இஃதெல்லாம் ப்ரம்மமே' என்றது இங்குள்ள வாக்கியம். எங்கனவே ஸ்ருஷ்டி ஸ்திதி ஸம்ஹாரங்களுக்குக் காரணமாக ப்ரஸித்தமான தொன்றைச் சொலலும் வகையிலே இங்குச் சொற்கள் அமைந்திருக்கிறன. பரப்ரம்மத்திற்கே அவற்றிற்குக் காரணமாய் அவையாயிருக்கை (முன்பாதத்திற்கூறியபடி) ப்ரஸித்தமாம். 'அவ்வாநந்தமயன், நான் பெருகுவாகக்கடவேன் அதற்காகப் பிறவி பெறுவேன்' என வாசைப்பட்டான்', 'இதை யெல்லாம் ஸ்ருஷ்டித்தான்' என்றவை முதலான வாக்யங்களிலே ப்ரமமத்தினின்றே உலகுக்குப் பிறப்பும் இருப்பும் இறப்பும் ப்ரஸித்தங்களல்லவோ? 'ஸோமயோகம் செய்ய தகுதியுற்றவனே! ஸமஸ்தப்ரஜைகளும் ஸத்தினின்றே பிறந்து ஸத்தையே ஆதாரமாகக் கொண்டு ஸத்திலே லயிக்கின்றவை. இஃதெல்லாம இதனையே ஆத்மாவாக உடையது' என்ற வாக்யத்தில் உலகுக்கு ப்ரம்மத்தினின்று பிறப்பு முதலானவற்றைப் பற்றி ப்ரம்மாயிருக்கை ப்ரஸித்தமாயுளது. இகழ்வுக்குச் சிறிதும் இடமாகாது கல்யாணகுணங்களுக்கே இருப்பிடமான ப்ரம்மத்திற்கு இகழ்வுக்கெல்லாம் இடங்களான ஸர்வப்ராணிகளாகத் தானுவதென்பது நேரிற் கூடாதாகிலும் அந்தர்யாமி ப்ராம்மணத்தில், பூமி முதலிய பூதங்களிலும் ஆத்மாக்களிலும் இருந்து அவற்றை உடலாகப் பெற்று அவற்றிற்கு ஆத்மாவாய், ஆகிலும் தனக்கு ஒரு தோஷமும் அற்றிருக்குமவன்' என்றவாறு கூறியிருப்பதால் உடலை வேறு, ஆத்மா வேறெனபடியால் உடலின் ஸ்வபாவம் ஆத்மாவை யணுகவேண்டியதில்லையாகையால் தோஷங்கள் உடலான சேதநாசேதநங்களிலேயே நிற்கிறன; எல்லாவற்றிற்கும் ஆத்மாவான அவனுடைய மேன்மைக்குக் குறையில்லை. 'எல்லாம் ப்ரம்மம்' என்கிற வாக்யத்திலே 'எல்லாம்' என்கிற சொல்லானது உலகை மட்டும் குறிப்பதன்று. 'உடலைச்சொல்லும் சொற்கள் 'உடலுக்கு ஆத்மா எதுவோ அதனையும் சொல்லியே முடியும்' என்பதை 'தேவன்' 'மனுஷ்யன்' என்றாற்போன்ற சொற்களிலே கண்டுளோம். தேவசப்

தத்திற்கு தேவசரீரம் என்றது மட்டும் பொருளன்றே. அத்தகைய சரீரமுடைய ஒரு ஜீவன் என்றுதானே பொருள். இங்ஙனமே, மனுஷ்யன், மாடு என்றவை முதலான சொற்களிலும். ஆகையால் உடலைச் சொல்லும் சொல் உயிரையும் குறிப்பது இயற்கையானபடியால் எல்லாம் எம்பெருமானுக்கு உடலானபடியாலே 'எல்லாம்' என்ற சொல்லும் உடலானவற்றையும் அவற்றிற்கு உயிரானப்ரம்மத்தையும் சொல்லுகிறது. ஆக 'எல்லாம்' என்ற சொல்லிற்கு எல்லாவற்றிற்கும் ஆத்மா என்றது பொருள். அதனால் 'எல்லாம் ப்ரம்மம்' என்ற சொற்றொடர்க்கு, 'ப்ரம்மம் எல்லாவற்றிற்கும் அந்தர்யாமி' என்றதே பொருளாகையால் பரப்ரம்மத்தைக் கொள்வதே இங்குப் பொருத்தமாயுளது என்றதாம். ஸூத்ரார்த்தமாவது—

ஸர்வத்ர ப்ரஸித்தோபதேசாத்.

𑌸𑌰𑍍𑌵𑌤𑍍𑌰 𑌪𑍍𑌰𑌸𑌿𑌦𑍍𑌧𑍋𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌤𑍍. (1—2—1.)

ஸர்வ என்னும் சொற்பொருளிற் கொள்ளப்பட்டது பரப்ரம்மமே. ஏற்கவே வேதாந்தங்களில் ப்ரஸித்தமாயுள்ள தன்மையிலே உபதேசம் செய்வதால்.

'இஃதெல்லாம் ப்ரம்மமன்றோ' என்ற வாக்கியத்திலே எல்லாமென்ற சொல்லால் உலகை யெடுத்து அச் சொற்பொருளோடு ஒன்றாக உரைக்கப்பட்ட ப்ரம்மமானது பரப்ரம்மமே. ஏனெனில், ப்ரஸித்தமாயுள்ளதை உபதேசம் செய்வதால். 'ப்ரம்மத்தினின்று பிறப்பு, இறப்பு, இருப்பு இவைகளைப்பெற்றதாலே இது எல்லாம் பரப்ரம்ம மாயிற்றே' என்ற சொற்றொடர் ஏற்கனவே தெரிந்ததை நினைப்பூட்டுகிறதல்லது புதிதாக ஒன்றைச் சொல்வதன்றே. பரப்ரம்மம்தானே ஸ்ருஷ்டிஸ்திதி லயங்களுக்குக் காரணமாக வேதாந்தங்களிலே ப்ரஸித்தமானது. மேலும் எல்லாம் ப்ரம்மம் என்கிறதே. ப்ரம்மமென்ற சொல் ஜீவனைச் சொல்வதானால் ஒவ்வொரு ஜீவனும் மற்ற ஜீவன்களாகான், அசேதனங்களுமாகானாகையால் பொருள் பொருந்தாது. பரப்ரம்மமே ஸர்வாந்தர்யாமியாய் 'ஸர்வம்' எனப்படத் தகுமானது என்றபடி. (ஸூத்ரத்தில் 'ஸர்வம்' என்னாமே, 'ஸர்வத்ர' என ஏழாம் வேற்றுமையைக் கூறினதால், 'பூர்வ பக்ஷத்தில் கண்ணுக்குப் புலப்படும் ஸர்வத்தை மட்டும் கொள்

ளாமல் அவற்றிலுள்ள ப்ரம்மமென்ற ஜீவராசியைக்கொள்வது போல ஸித்தாந்தத்திலும் ஸர்வமெனப்படும் சேதநாசேதநங்களில் இருக்கும் பரப்ரம்மத்தைக் கொள்வது கூடுமென்று தெரிவித்ததாம்.) (1)

PADA II.

Thus, in the First *Pāda* of eleven *Adhikaraṇas*, the first four *Adhikaraṇas* deal with the question of the desirability of studying *Vedānta*. The fruits to be obtained by performing the various Karman (penance, sacrifices, etc.) are petty and shortlived and hence the man sets out to seek after Eternal Bliss, if any; and finds guidance in *Vedānta*. Thus, he begins to investigate; in doing so, there arise objections which are solved by the first four *Adhikaraṇas*. They established that words can be effective to indicate evena settled, established existing Thing, such as *Brahman* though it may be that it is not connected with any action; that the *Vedāntic* words "From whom all things are born" do define the *Brahman*; that Brahman cannot be known from logic or inference, but only *Vedānta* is the authority; and that *Brahman* being Eternal Bliss, is the ultimate object of attainment. Hence the justification for the investigation, by a person, into the nature of *Brahman*.

By the 5th *Adhikaraṇa*, is established that the World-Cause can not be *Achētana*, *Moolaprakṛti* because it is said to have a *Will* to create; by the 6th, is established that *It* is not Jeeva because it is said to have the Highest Bliss beyond Jeevas.

The 7th *Adhikaraṇa* states that though the words used mean a thing with a body, still as the same is not of the material kind but *Aprākṛta* they must refer to *Brahman* only.

By the 8th and 9th *Adhikaraṇas,* it is said that though the words meaning *Achētana* are used, they denote *Brahman* only, because in the context the words refer to a World-Cause already established to be a *Brahman.*

In the 10th *Adhikaraṇa*, reference is made to *Jyōtis* (Effulgence). This does not mean ordinary fire or Sun etc. but Divine Effulgence, *Brahman*, because the brightness or effulgence is of a divine kind.

In the last *Adhikaraṇa*, the *Upanishadic* view is utilised to prove that when words denoting *Chētana* or *Achētana* are used in some passages even to denote them, the real meaning to be understood by the words is, not merely the the things denoted, but the *Brahman* which is the indweller, the Universal Soul.

Thus the existence of *Brahman* is established in the First *Pāda.*

Now by the second *Pāda* and succeeding two *Pādas,* certain Texts of *Vedānta* which seem to raise doubts as to whether they refer to something else other than *Brahman* are examined and proved that they also refer to *Brahman.*

In this way the *glory* of *Brahman* and thus many good qualities of His are expounded.

---

(1) *Sarvatraprasiddhyadhikaraṇam.*

Here a passage in *Ṣāndilya Vidya* in *Chāndōgya* is taken for consideration: "All this (world) is *Brāhman* as it is born from It, is absorbed in It and is sustained by It. A person should peacefully meditate on It. This *purusha* (man) is full of meditation; what he meditates upon he becomes such after he departs from this world. Let the contemplation be of what is *Manōmaya*, *Praṇa Ṣareera* and *Bhā-Roopa* etc. etc."

The Opponent says: The word "*Brahman*" in the first sentence is *Jeeva*, because He is said to be All which consists of Dēvas, mortals, animals and other non-sentient things. Only *Jeeva* can be said to become these objects on account of his *Karman*. To attribute all these things full of imperfections and faults to *Brahman* which is free from all imperfections is to make It imperfect and subject to faults. If it is a question as to how *Jeeva* can be said to be a *Jagat-Kāraṇa* (World-Cause), it may be answered by saying that after all, it is the *Karman* of the *Jeevas* that is the ultimate basis of creation and hence *Jeeva* can appropriately be termed *Jagat Kāraṇa* or World-Cause.

Again, if it be asked that the word *Brahman* cannot apply to *Jeeva*, it is to be answered "there are instances of the word being used in other senses, such as, in its literal meaning i. e. being big. Thus," From Him spring *Brahman*, Name, Form and Earth." Tih-shows that the word *Brahma* is used to mean somes thing created by *Para Brahman*. That means *Prakṛti*,

Answer :—The sentence has to be properly understood. What is said is that *Brahman* is *Sarva*, because of the reason that every thing springs from

It, gets absorbed in It and is sustained by It. The above is stated to be the reason. As the reason must be one well known from other sources, and as only *Para Brahman* is said to be possessed of these qualities i. e. being the *Jagat Kāraṇa* (World-Cause) in other passages, *Para Brahman* only must be taken to be meant here. The passages referred to are, "Let me become many and be born", "He created all these things." etc.

The doubt arises how *Brahman* can become the various imperfect beings or things. *Ṣrutis* do postulate such a possibility. Since *Brahman* is the prime cause of all things, He becomes such things.

The identity mentioned here is explained by the view that *Brahman* is the soul of All Things and Beings; and hence it can not be said that they are the same. This view is clearly (expressly) seen in the *Antaryāmi Brāhmaṇa* (in *Bṛhadāraṇyaka* and *Subālōpanishad)*. When a word is used to denote a Being or a Thing, it must be taken to mean not only the Thing or Being indicated but also the Soul within. This is a well known principle. For example, the words *Dēva*, *Manushya* etc. mean not only the material body, but also the soul dwelling in them and controlling them. (The imperfection and faults attaching to the body do not touch the *Ātman* or the Soul within.)

The meaning of the sootra, is as follows.

I · SARVATRA PRASIDDHOPADESAT: 1—2—1.

What is stated to be in (all) 'Sarva' is *Para Brahman* because this fact is stated here as one already known and *Its* well known attributes are mentioned.

---

1 It is to be noted here why the author of Sootra has used the word *Sarvatra* and not '*Sarvam*' as in the passage quoted. According to the word *Idam* which means that which is to be perceived, the word *Sarva* is to denote the whole *achetana*. Let it be that the word '*Brahman*' is to denote *jeeva* as the opponent thinks, or *Paramatman*; any how the sameness stated here to *Sarva* with *Brahman* can not be explained as the things to be perceived and *chetanas* are different, Hence in both cases the word Sarva should be taken to mean that which is existing in *Sarva* (all) and not only 'all'.

विवक्षितगुणोपपत्तेश्च । १-२-२.

मनोमयत्वादिकाः सत्यसङ्कल्पत्वमिश्रा विवक्षिता गुणाः परस्मिन्नेवोपपद्यन्ते ॥२॥

விவக்ஷித குணோபபத்தேச்ச.

விவக்ஷிதகுணோபபத்தேஶ்ச. (1—2—2.)

(சாண்டில்ய வித்யையிலுள்ள) சொற்களால் கருதப்படும் குணங்களெல்லாம் பரப்ரம்மத்திற்கே இசைவனவாகின்றபடியாலும் (இது பரப்ரம்மமே).

'மநோமயன்' என்ற சொல் மனதைக் கருவியாக உடையவன் என்ற பொருளில் வந்ததன்று; சுத்தமான மனத்தால் அறியப்படுகிறவன் என்ற பொருளது. ப்ராணசரீரன் என்பதற்கு ப்ராணனையும் சரீரத்தையுமுடையவன் என்றவாறு பொருள் கூடா; ப்ராணனையும் உடலாக உடையவன் என்றது பொருள். இது ப்ரம்மத்திற்கே கூடும். 'ஸத்யஸங்கல்பன்' என்றவாறு மற்றும் குணங்களும் அவனுக்கே உரியன.

VIVAKSHITAGUNOPAPATTESCHA · 1—2—2

The qualities intended are said apply to *Paramatman*.

The qualities intended by the words *Manōmaya*, *Prāṇa Ṣareera* etc apply to *Para Brahman*. *Manōmaya*=A person to be realised by a Mind purified. *Prāṇa Ṣareera* means a person who has *Prāṇa* (breath) as his body.

अनुपपत्तेस्तु न शारीरः । १ २ ३.

एतेषां गुणानाम् अनन्तदुःखमिश्रपरिमितसुखलवभागिनि अज्ञे कर्मपरवशे शारीरे प्रत्यगात्मन्यनुपपत्तेश्चायं न शारीरः; अपि तु परमेव ब्रह्म ॥३॥

அநுபபத்தேஸ்து ந சாரீர:-𑌅𑌨𑍁𑌪𑌪𑌤𑍍𑌤𑍇𑌸𑍍𑌤𑍁 𑌨 𑌶𑌾𑌰𑍀𑌰𑌃 (1-2-3.)
பொருந்தாவாகையாலும் ஜீவனன்று.

இந்தக் குணங்களெல்லாம் அளவற்ற துன்பங்களோடு கலந்ததும் அற்பமுமான இன்பத்திவலைக்கு இடமாய், அறிவிலியாய், கர்மங்களுக்குட்பட்டவனாய் உடலிலகப்பட்டிருக்கும் ஜீவாத்மாவினிடம் பொருந்தாவாகையாலும் இங்குச் சொன்னது ஜீவனன்று; பரப்ரம்மமே.

ANUPAPATTESTU NA SAREERA: 1—2—3

It is not *Jeeva* because of the inappropriateness. [This *sootra* explains only the previous *sootra*.]

It is not *Jeeva,* since the qualities mentioned here cannot appropriately apply to him, as *Jeevas* are subject to pains and penalties and are subject to *Karman.*

कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च । १-२-४.

"एतमितः प्रेत्याभिसंभवितास्मि" इति प्राप्यतया उपास्यो निर्दिश्यते; प्राप्तृतया च जीवः । अतश्च जीवादन्यदेवेदं परं ब्रह्म ॥४॥

கர்மகர்த்ருவ்யபதேசாச்ச. 𑌕𑌰𑍍𑌮𑌕𑌰𑍍𑌤𑍃𑌵𑍍𑌯𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌚𑍍𑌚 (1—2—4)

செய்யப்படுபொருளாகவும் எழுவாயாகவும் பிரித்துச் சொல்லியிருப்பதாலும்.

'இங்குநின்று சென்று இவனை யடையப்போகிறேன்' என்ற வாக்கியத்திலே உபாஸிக்கப்படுகிறவனை அடையப்படுகிறவனாகவும், உபாஸிக்கின்றவனை அடைகின்ற ஜீவனாகவும் சொல்லியிருப்பதால் ஜீவனைவிட வேறான ப்ரம்மமே இப்ரகரணத்தின் பொருளாம்.

KARMAKARTRVYAPADESAT CHA 1—2—4

Since they are also told as object and Subject.

Since it is said that He is the object (*Karma-Kāraka*) of meditation and of attainment, and the *Jeeva* is mentioned as the meditator (*Karthr*) and person who is to obtain attainment. Therefore this is not *Jeeva*.

शब्दविशेषात् । १-२-५.

"एष म आत्माऽन्तर्हृदये" इति शारीर षष्ठ्या निर्दिष्टः; उपास्यः प्रथमया । अतश्च जीवादन्यः ॥५॥

சப்தவிசேஷாத. *ஶப்³த³விஶேஷாத்* (1—2—5)

வேற்றுமை வெவ்வேறாயிருப்பதால்.

'எனது ஹ்ருதயத்திலுள்ளே இருக்கும் இந்த ஆத்மா' என்ற வாக்யத்திலே ஜீவனை ஆறாம் வேற்றுமைச்சொல்லாலும் உபாஸிக்கப்படுகிறவனை முதல்வேற்றுமைச்சொல்லாலும் சொல்லியிருப்பதாலும் இவனாகிய ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறானவன்.

SABDA VISESHAT 1—2—5

Because there is a difference in the words used to indicate each

In the text "my *Ātman* is present in my heart" the word denoting *Jeeva* is in the possessive case, and the person to be meditated upon *Ātman* is in the nominative case. Hence *Brahman* is other than *Jeeva*.

स्मृतेश्च । १-२-६

"सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो मत्त. स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च" इति स्मृते(ति?)श्च । अतश्च जीवादन्य उपास्यः परमात्मा ॥६॥

ஸ்ம்ர்தேச்ச. ஸூத்ரம் (1—2—6)

ஸ்ம்ர்திப்ரமாணத்தினாலும்.

‘எல்லாருடைய ஹ்ருதயத்திலும் நான் நன்கு புகுந்திருக்கின்றேன். என்னாலே நினைவும் அறிவும் மறதியும் மற்றுமெல்லாம்’ என்ற கீதாவசனம் ஹ்ருதயத்திலே ஜீவனைவிட வேறான ப்ரம்மத்தைச் சொல்லுகிறது.

SMRTESCHA 1—2—6

Because Smrti also supports this view.

In the text of *Sri Bhagavad Geeta* it is said, "I am present in the heart of every body. From me, memory, knowledge and reasoning faculty or forgetfulnesss arise."

This shows that the two persons mentioned are distinct from each other.

अर्भकौकस्त्वात् तद्व्यपदेशाच्च नेति चेन्न निचाय्यत्वादेवं व्योमवच्च १ २ ७

"एष म आत्माऽन्तर्हृदये" इति अल्पस्थानत्वात्, "अणीयान् व्रीहेर्वा यवाद्वा" इत्यल्पत्वव्यपदेशाच्च न परं ब्रह्मेति चेन्न-निचाय्यत्वादेवम् ।

एवमुपास्यत्वाद्धेतोरल्पायतनत्वव्यपदेशः; न स्वरूपाल्पत्वेन; "ज्यायान् पृथिव्याः" इत्यादिना सर्वस्माज्ज्यायस्त्वोपदेशात् । "ज्यायसोऽप्यस्य हृदयायतनावच्छेदेनाल्पत्वानुसन्धानमुपपद्यते । व्योमवत्—यथा महतोऽपि व्योम्नः सूचीपथादिष्वल्पत्वानुसन्धानम् । चशब्दोऽवधारणे । तद्वदेवेत्यर्थः । स्वाभाविकं चास्य महत्त्वमत्राभिधीयत इत्यर्थः । "ज्यायान् पृथिव्या ज्यायानन्तरिक्षाज्ज्यायान् दिवो ज्यायानेभ्यो लोकेभ्यः" इति अनन्तरमेवोपदिश्यते ॥७॥

அர்பகௌகஸ்த்வாத் தத்வ்யபதேசாச்ச நேதி சேந்ந நிசாய்யத்வாத் ஏவம் வ்யோமவச்ச. 𑌅𑌰𑍍𑌭𑌕𑍌𑌕𑌸𑍍𑌤𑍍𑌵𑌾𑌤𑍍 𑌤𑌦𑍍𑌵𑍍𑌯𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌚𑍍𑌚 𑌨𑍇𑌤𑌿 𑌚𑍇𑌨𑍍𑌨 𑌨𑌿𑌚𑌾𑌯𑍍𑌯𑌤𑍍𑌵𑌾𑌦𑍇𑌵𑌂 𑌵𑍍𑌯𑍋𑌮𑌵𑌚𑍍𑌚 (1—2—7.)

சிறிய இருப்பிடமுடையதாகையாலும் சிறியதாகச்சொல்லப் பட்டதாலும் இது ப்ரம்மமாகாதென்னவேண்டா. இவ்வாறு இது உபாஸிக்கப்படவேண்டியதத்தனையே. ஆகாயம்போலவேயாம் இது.

'ஹ்ருதயத்தினுள்ளிருக்கும் இது எனது ஆத்மா' என்றபடி சிறிய ஸ்தானமுடையதாகையாலும், 'நெல்லினின்றும் யவத்தினின்றும் மிகச்சிறியது' என்று சிறியவளவுள்ளதாகச் சொல்லப்பட்டதாலும் இது பரப்ரம்மமாகாதென்னவேண்டா. இவ்வாறு உபாஸிக்கப்படவேண்டுமென்ற காரணத்காலே சிறிய இடமும் சிறிய அளவும் சொலலப்பட்டதாம். அதன் உருவமே சிறியதென்ற காரணத்தினாலன்று. 'ஞாலத்தைக்காட்டிலும் பெரியோன்' என்றவாறு எல்லாவற்றிலும் பெரிதானமை பணிக்கப்பட்டுளதே. இங்ஙனம் பெரிதாயிருக்கும் இதற்கே ஹ்ருதயத்தினுள் இருப்பது காரணமாகச் சிறியதாக நினைக்கப் படுகை கூடும்; பெரிய வானமே ஊசியின்வாய் முதலான இடங்களைக் கொண்டு சிறியதாக நினைக்கப்படுவது போல.

ஸூத்ரத்தில் 'ச' என்ற சொல்லுக்கு 'ஏவ' என்றது பொருள். ஆகாயம் போலவே என்றதாம். இவ்வாத்மாவிற்கு இயற்கையிலுள்ள பெருமையும் இங்கே சொல்லப்படுகிறதாகை யால். 'ஞாலத்தினும் பெரியோன், வானத்தினும் பெரியோன்,

ஸுவர்கலோகத்திலும் பெரியோன், இவ்வுலகங்களைக்காட்டி லும் பெரியோன்' என அடுத்தாற்போல் ஓதப்பட்டுள்ளதே. (7)

ARBHAKAWKASTWĀT TADVYAPADEŚACHCHA NETI CHET, NA, NICHAYYATWAT EVAM VYŌMAVAT CHA: 1-2-7

If it is queried: "This cannot be, because this *Ātman* is stated to dwell in a very small place and to be of small size,—the answer is, No. He is so mentioned there only for the purpose of meditation. But in Himself he is like Ether (atmosphere.)

Opponent: By the passage "This my soul is in the middle of the heart" it is said to be in a small place; and in the passage, "It is in a form smaller than a grain of rice or a yava grain", it is said as being of a small size. Therefore, this cannot refer to *Brahman*.

Answer:—It (the minuteness) is said only because of the facility for 'meditation'; (the meditator should meditate on *Brahman* in that form) but the natural form is not small. For it is said, "He is bigger than the Earth, etc." How then such a big Being be meditated upon as a small Being.? Since the heart is a small one and as the meditation is of *Brahman* as dweller-inside the heart, It is said to be small just as in the case of atmosphere we can imagine the small measure of the atmosphere as contrived in the eye of the needle. The word *Vyōmavat* brings out the above meaning as well as the bigness common to both.

संभोगप्राप्तिरिति चेन्न वैशेष्यात्। १-२-८.

यदि उपासकशरीरे हृदयेऽयमपि वर्तते; ततस्तद्वदेवास्यापि शरीरप्रयुक्तसुखदुःखसंभोगप्राप्तिरिति चेन्न, हेतुवैशेष्यात् । न हि शरी-

रान्तर्वर्तित्वमात्रमेव सुखदुःखोपभोगहेतुः; अपि तु कर्मपरवशत्वम्, तत्तु अपहतपाप्मनः परमात्मनो न संभवति ॥८॥

इति सर्वत्रप्रसिद्ध्यधिकरणम् ॥१॥

ஸம்போகப்ராப்திரிதி சேந்ந வைசேஷ்யாத்.
ஸம்போகப்ராப்திரிதி சேந்ந வைசேஷ்யாத். (1–2–8.)

ஸுகதுக்காநுபவம் வந்து தீருமென்னவேண்டா; வாசியுளதால்.

உபாஸிக்கிறவனுடைய ஹ்ருதயத்தில் இவனும் இருப்பதாகில், அவனுக்குப் போலவே இவனுக்கும் சரீரத்தினலாம் ஸுகதுக்கங்களின் அனுபவம வருவதாம் என்னில, வாராது. காரணம வேறுகையால். உடலினுள்ளேயிருப்பதே ஸுகதுக்கங்களின் அனுபவத்திற்குக் காரணமன்று; வினைக்கு வசப்பட்டிருப்பதே காரணம். அது புண்ய பாபங்கள் படாத பரமாத்மாவுக்கில்லை. (8)

SAMBOGAPRAPTIRITI CHENNA VAISESHYAT: 1-2-8

If it is said that *Brahman* will become subject to pain or pleasure No; because of the difference (between the two in their nature)

Opponent: If *Brahman* is said to be in the body of *Jeeva*, He will also be subject, like *Jeeva*, to all pains and pleasures which arise out of and caused by the body.

Answer: The cause for being subject to pain and pleasure is something different; i. e. existing in the body is not cause: but the real cause is also being subject to *Karman*.

This subjection to *Karman* cannot be said of *Brahman* because He is free from all sins. (8)

---

(२) अत्ता चराचरग्रहणात् । १-२-९.

कठवल्लीष्वाम्नायते,—"यस्य ब्रह्म च क्षत्रं चोभे भवत ओदनः । मृत्युर्यस्योपसेचनं क इत्था वेद यत्र सः" इति । अत्रौदनोपसेचनसूचितोऽत्ता किं जीवः? उत परमात्मेति संशयः । जीव इति पूर्वः पक्षः । कुतः ? भोक्तृत्वस्य कर्मनिमित्तत्वात्, जीवस्यैव तत्सम्भवात् । राद्धान्तस्तु— सर्वोपसंहारे मृत्यूपसेचनमदनीयं चराचरात्मकं कृत्स्नं जगदिति तस्यैतस्यात्ता परमात्मैव । न चेदं कर्मनिमित्तं भोक्तृत्वम्; अपि तु जगत्सृष्टिस्थिति-लयलीलस्य परमात्मनो जगदुपसंहारित्वरूपं भोक्तृत्वम् । सूत्रार्थः—ब्रह्म-क्षत्रौदनस्यात्ता परमात्मा; ब्रह्मक्षत्रशब्देन चराचरस्य कृत्स्नस्य जगतो ग्रहणात् । मृत्यूपसेचनो ह्योदनो न ब्रह्मक्षत्रमात्रम्; अपि तु तदुपलक्षितं चराचरात्मकं कृत्स्नं जगदेव ॥९॥

प्रकरणाच्च । १-२-१०.

"महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति", "नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया" इति परस्यैव हीदं प्रकरणम् । अतश्चायं परमात्मा ॥१०॥

नन्वनन्तरम्, "ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ परमे परार्ध्ये" इति द्वयोः कर्मफलादनश्रवणात्, परमात्मनश्च कर्म-फलादनानन्वयात्, अन्तःकरणद्वितीयो जीव एव तत्रात्तेति प्रतीयते । अतोऽत्रापि स एव जीवोऽत्ता भवितुमर्हतीत्याशङ्क्याह—

गुहां प्रविष्टावात्मनौ हि तद्दर्शनात् १-२-११

गुहां प्रविष्टौ जीवात्मपरमात्मानौ । जीवद्वितीयः परमात्मैव तत्र प्रतीयत इत्यर्थः । स्वयमनश्नतोऽपि परमात्मनः, प्रयोजकतया पानेऽन्वयो विद्यते । जीवद्वितीयः परमात्मेति कथमवगम्यते ? तद्दर्शनात्—

तयोरेव ह्यस्मिन् प्रकरणे गुहाप्रवेशव्यपदेशो दृश्यते—"तं दुर्दर्शं गूढ-मनुप्रविष्टं गुहाहितं गह्वरेष्ठं पुराणम् । अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति" इति परमात्मनः; "या प्राणेन संभव-त्यदितिर्देवतामयी । गुहां प्रविश्य तिष्ठन्ती या भूतेभिर्व्यजायत" इति जीवस्य । कर्मफलानि अत्तीत्यदितिः-जीवः ॥११॥

विशेषणाच्च । १-२-१२

अस्मिन् प्रकरणे ह्युपक्रमप्रभृति आोपसंहाराज्जीवपरमात्मानावेव उपास्यत्वोपासकत्वप्राप्यत्वप्राप्तृत्वादिभिर्विशेष्येते, "महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति", "विज्ञानसारथिर्यस्तु मनःप्रग्रहवान् नरः । सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णोः परमं पदम्" इत्यादिषु । अतश्चात्ता परमात्मा ॥१२॥

इति अत्रधिकरणम् ॥२॥

அத்த்ரதிகரணம். 2.

(கீழ் அதிகரணத்தில் பரமாத்மாவுக்கு போகம் வர வழியில்லை யென்னவே, போகம் செய்பவனுகச் சொல்லப்பட்ட ஆத்மா பரமாத்மாவாகான் என, ஓர் உபநிஷத்தில் விசாரம் கிளர்கிறது.)

கடோபநிஷத்தில், 'யாவனொருவனுக்கு ப்ராம்மணன் க்ஷத்ரியன் என்ற இரு வர்ணங்களும் அன்னமாகின்றன; யமனுனவன் அன்னத்திற் கலக்க வார்க்கப்படும் வஸ்துவாகிறுன்' அவன் எவ்வண்ணமுளானே, அந்த வண்ணமறிபவன் யார்?' எனவோதப்படுகிறது. இங்கு அன்னம், அதிற் கலக்கப்படும் திரவம் இரண்டினுல் உண்பவனுகக் குறிக்கப்பட்டவன் ஜீவனு, பரமாத்மாவாஎன ஐயம் பிறக்கிறது. ஜீவனே அவனென்றது பூர்வபக்ஷம். ஏன் ? உண்பதென்பது கர்மாவின் பலனன்றே? ஜீவனுக்கே அது கூடுமாதலின். ஸித்தாந்தமாவது—அன்னத்தை யுண்பதற்கு கூடச் சேர்க்கும் வஸ்துவாக நமனைச் சொன்னதால்

(சாறு, குழம்பு, தயிர், பால் போன்ற அத்தகைய த்ரவத்தை யுடைய) இவ்வன்னமானது ஜங்கமம், தாவரமெனப்பட்ட முழுவுலகு மாமாகையாலே அதை உண்பதென்பது ஸர்வலோக ஸம்ஹாரமேயாமது பற்றி இங்கு உண்பவன் ப்ரளய கர்த்தனை பரமாத்மாவேயாவான். புண்யபாபங்கள் மூலமாய் அன்னம் புசிப்பதென்பது இங்குச் சொல்லப்படுகிறதன்று. உலகின் ஸ்ருஷ்டி, ஸ்திதி, ப்ரளயங்களை லீலையாக உடைய பரமாத்மா வின் ப்ரளயத்தொழிலே உண்கையெனப்படுகிறது.

ஸூத்ரத்தின்பொருளாவது ——

அத்தா சராசரக்ரஹணத். அத்தா அரா அரு ஹணாத் 1-2-9.

உண்பவன் பரமாத்மா சராசரங்களைக் கோள்வதால்.

ப்ராஹ்மணக்ஷத்ரியங்களாம் அன்னத்தை யுண்பவனாக ஓதப்பட்டவன் பரமாத்மாவாவான். 'ப்ரம்ம', 'க்ஷத்ர' என்ற சொற்கள் ஜங்கமஸ்தாவரமயமான முழு உலகையும் குறிப் பனவாம். நமனைத் துணையூணாகக் கொண்ட அன்னம் ப்ராம் மண க்ஷத்ரியர்கள் மட்டுமாகமாட்டா ஆகையால் முழு உல கினைக் கொள்க வென்றவாறு.

ப்ரகரணச்ச. ப்ரகரணாத். (1—2—10.)

ஸந்தர்ப்பத்தினாலும்.

'பெரியோனாய் ப்ரபுவுமான ஆத்மாவை நினைத்துத் துணி வுள்ளவன் துயரப்படுகிறதில்லை' 'இந்த வாத்மாவானது மனனம், த்யானம் போன்ற செயல்கள் மட்டாலே (பக்தியாக வாகாத வெறும் செயல்களாலே) அடையப்படமாட்டாது' என்றவாறு எம்பெருமானின் ஸந்தர்ப்பத்திலன்றோ கீழ்ச் சொன்ன மந்த்ரமுள்ளது — ஆகையால் உண்பவன் பரமாத் மாவே. (10)

கேள்வி- அதற்கு மேலுள்ள மந்த்ரத்தில், "புண்யத்தின் பலனைப் புண்ய உலகில் அருந்துகின்றவர்களும், சிறந்து மதிக்கத் தகுந்த இட (ஹ்ருதய) த்திலே குஹையினுட்புகுந்தவர்களும்" என்று வினையின்பலனை உண்ணும் இருவரைக் கூறுவதால்

வினைப்பயனை உண்பதென்பது எம்பெருமானுக்குக் கூடாததால் இவ்விருவர் ஜீவனும் அவனுக்கு ஸஹாயமாயுள்ள மனதுமே யாகவேண்டும். (மனத்தின் ஸஹாயமின்றி ஸுகாநுபவம் செய்ய வியலாதாகையாலே சீவனுடன் மனத்தையும் சேர்த்துச் சொல்லிற்று.) ப்ராணனு மாகலாம். ஆகிலும் உண்மையாய் உண்பவன் சீவனேயாவான். ஆக அவ்விருவரில் முக்யமான ஜீவனை முன்மந்த்ரத்திற் கொள்வதற்கே ஸந்தர்ப்பம் பொருந்து மென்றவாறு. இதற்கு மறுமொழி கூறுவது மேல்ஸூத்ரம்—

குஹாம் ப்ரவிஷ்டாவாத்மாநௌ ஹி தத்தர்சநாத்.

குஹாம் ப்ரவிஷ்டாவாத்மாநௌ ஹி தத்தர்சநாத். (1–2–11.)

குஹையினிற் புகுந்த விருவர்கள் ஜீவாத்மாவும் பரமாத்மாவுமேயாவர். அவ்விதமே காணப்படுகிறபடியால்.

சீவனுடன் சேர்ந்த பரமாத்மாவே அங்கும் சொலலப் படுகிறான். பரமாத்மா, தான் அருந்துகின்றவனல்லனாகிலும் சீவனை அருந்துவிக்கிறானாகையால் அவனுக்கும் அருந்துவ தென்ற செயலில் ஸம்பந்தமுண்டு—பரமாத்மாவையே இங்கு ஜீவனோடு கொள்ளவேண்டும், மனத்தையன்றென எங்ஙனம் விளங்குமென்னில் — இந்த ஸந்தர்ப்பத்தில் அவ்விருவருக்கே குஹையிற் புகுதல் பணிக்கப்பட்டது கண்கூடு. பரமாத்ம விஷயத்தில அதைக் கூறும் மந்த்ரமாவது — 'காணவரியனும், கர்மமாம் அவிதயையினால் மறைக்கப்பட்டவனும், எல்லா வற்றிலுமுட்புகுந்தவனும், ஹ்ருதயகுகையினுள் உருவத்துட னிருப்பவனும், ஸூக்ஷ்மமான ஆத்மாவிலிருப்பவனும் முதனின்று ஒரேவிதமாயிருப்பவனுமான அந்த தேவனை, ஜீவாத் மாவை யோகமூலமாகப் பார்த்த பிறகு, த்யானம் செய்து துணி வுள்ளவன் ஸுகதுக்கங்களை யொழிக்கிறான்' என்பதாம். ஜீவாத்மவிஷயத்தில ——— 'வினைகளின் பயன்களை யுண்ணும் யாவனொருவன் (ஜீவாத்மா) இந்த்ரியங்கள் மூலமாக போகங் களைப் பெறுபவனாய் ப்ராணவாயுவுடன் சேர்ந்திருக்கிறான்; ஹ்ருதயகுகையில் நிலைத்திருந்துகொண்டு பஞ்சபூதங்களுடன் கூடவே பலவிதமான பிறவிகளையும் பெறுகிறான்" என்ற மந்த்ர முளது. இங்கு அதிதி என்ற சொல் ஜீவனைச் சொல்லும். உண்பவனென்றது அதன் பொருள். (11)

விசேஷணுச்ச. விசேஷணாச். (1-2-12.)

(அடைமொழிகளால் இவ்வாத்மாக்களையே இங்கு) சிறப்பித்திருப்பதாலும்.

இந்த ஸந்தர்ப்பத்தில் முதலினின்று முடிவுவரை ஜீவனும் பரமாத்மாவுமான இவ்வாத்மாக்களே உபாஸிக்கப்படுபவன், உபாஸிப்பவன், அடையப்படுபவன், அடைகின்றவன் என்பது முதலான பண்புகளாலே சிறப்பிக்கப்படுகின்றனர்—'பெரியானும் ப்ரபுவுமான ஆத்மாவை த்யானம் செய்து துணிவுடையோன் துன்பமற்றிருக்கிறான்,' 'யாவனொரு மனிதன் விஞ்ஞானத்தைத் தேர்ப்பாகனாகவும் மனத்தைக் கடிவாளமாகவுமுடையவன், அவன் வழிக்கு முடிவிடமான, விஷ்ணுவினுடைய அந்தச் சிறந்த இடம் சேர்கிறான்' என்றவை முதலான மொழிகளில். ஆகையாலும் ப்ரம்மக்ஷத்ரங்களை யுண்பவன் பரமாத்மாவேயாவான். (12)

---

2 *Attradhikaraṇam*

ATTA CHARACHARAACRAHANAT 1--2-9.

Eater is Brahman, because both movables and immovables are intended as to be eaten

In the *Kathavalli*, it is said, "To whom Brahmins and *Kshstriyas* become cooked Food (*Ōdana*), to whom Death is a side-dish or condiment *upasēchana* to e mixed with Food, nobody can know in what stateb that person exists."

Opponent: By the use of the words *Ōdana* and *Upasēchana* an Eater is indicated. Who is it? Is it not *Jeeva* ? Eating is the fruit of *Karman* and so only *Jeeva* is meant.

Answer: Since the God of Death is mentioned as the side-dish, the words *Brahma* and *Kshatra* in the text must be taken to mean all movables

and immovables i e. the whole Universe which is subject to Death (Destruction). Hence, the word 'Eater' denotes the Doer of the act of total Destruction; and that is *Paramātman* only. The ordinary eating, which is subject to *Karman*, is not what is intended here.

PRAKARAṆAT CHA 1-2-10.

Because of the context also.

" The person who meditates on Big All-pervading *Ātman* never comes to grief". "This *Ātman* cannot be reached by merė reflection or by meditation or by hearing his name again and again." He is ṛeached only by him whom He chooses; to that *Jeevātman* He shows His Form." The import of this passage is, shortly stated in the words '*Ka Itthā Vēda yatra Sa:*' (who can know in what state He exists) in the passage reférred to in the previous *sootra*. So the Eater mentioned therėin is the same as that *Paramātman*.

GUHAM PRAVISHTAW ATMANOW HI TADDARṢANAT: (1-2-11.)

Both having entered into the cavern of heart are both souls *Jeevatman* and *Paramatman*, because the entrance into it is mentioned in respect of them only.

Opponent : The passage '*Ṛtam*' etc. can refer only to *Jeevātman* because drinking is only the function of *Jeevatman*. So the Eater in the previous passage must also be a *Jeeva*. The meaning of this passage is: " There are two who enjoy the fruits of good *Karman*; they are inside a cavity in a precious place. These two are stated to be Shade and Sunshine by the *Brahman*-wise, such as, those who know *Panchāgni-Vidyā* and those who studied *Triṇāchikēta** (*three *Anuvākas* or portions of *Vēdas* which treat of the

Nāchikēta Agni i. e. a sort of platform for placing Fire for purpose of some sacrifices.) Who are these Two? One must be *Jeeva*; and as to the other, it cannot be *Paramātman*, because He cannot be the enjoyer of pleasures, etc. the result of *Karman*. So, the second must relate to *Prāṇa* (Breath) or *Buddhi* (Intelligence) with whose help he (the *Jeeva*) enjoys. *Jeeva* is therefore the Principal person and so in the previous passage also, only *Jeeva* must be taken to be intended.

Answer: The second of the two objects is *Brahman* because the two (i. e. the drinkers) are stated in this passage, to have entered the cavity. Such entry into the cavity is mentioned only in respect of *Jeeva* and *Paramātman*. in the passage before and after this passage. Thus—"After realising himself (*Jeevātman*) by *Gñāna Yōga*, *Jeevātman* becomes freed from pleasures or pains by meditating on *Paramātman*, the Ancient who is not easily seen, who is hidden inside a cavity, in a place difficult to reach." Here *Paramātman* is stated to have entered into cavity. Similarly, the *Jeevātman* is also said as having entered into the cavity in the passage, "*Jeeva*, subject to enjoying the fruits of *Karman* with his sense organs remains with *Prāṇa; having entered the cavity* this *Jeeva* takes his birth with the five elements"

Since these two are mentioned with reference to cavity-entering, only these two must be taken to be intended here also—*One* being *Jeevātman*, the other must be *Paramātman*.

In what sense, can *Brahman* be said to 'drink?' Since *Paramātman* is the cause of making the other to drink, the expression "Drinker" is used. Even the argument on the other side (*Poorva Paksha*)

साक्षात्कारश्च, तदुपासननिष्ठानां योगिनाम् । सूत्रार्थस्तु—अक्ष्यन्तरः परमात्मा, संयद्वामत्वादीनां गुणानां तत्रैवोपपत्तेः ॥

स्थानादिव्यपदेशाच्च । १-२-१४.

स्थानं—स्थितिः । परमात्मन एव, "यश्चक्षुषि तिष्ठन्" इत्यादौ चक्षुषि स्थितिनियमनादीनां व्यपदेशाच्चायं परमात्मा ॥१४॥

सुखविशिष्टाभिधानादेव च । १-२-१५.

"प्राणो ब्रह्म कं ब्रह्म खं ब्रह्म" इति सुखविशिष्टतया प्रकृतस्य परस्यैव ब्रह्मणोऽक्ष्याधारतया उपास्यत्वाभिधानाच्चायं परमात्मा । एवकारोऽस्यैव हेतोर्नैरपेक्ष्यावगमाय ॥१५॥

"प्राणो ब्रह्म कं ब्रह्म खं ब्रह्म" इत्यत्र सुखविशिष्टं परमेव ब्रह्माभिहितमिति कथमिदमवगम्यते ? यावता नामादिवत् प्रतीकोपासनमेवेत्याशङ्क्याह—

अत एव च स ब्रह्म । १-२-१६.

यतस्तत्र भवभयभीतायोपकोसलाय ब्रह्मस्वरूपजिज्ञासवे, "कं च तु खं च न विजानामि" इति पृच्छते, "यद्वाव कं तदेव खं यदेव खं तदेव कम्" इत्यन्योन्यव्यवच्छेदकतया अपरिच्छिन्नसुखस्वरूपं ब्रह्मेत्यभिधाय, "प्राणं च हास्मै तदाकाशं चोचुः" इत्युक्तम् — अत एव खशब्दाभिधेयः स आकाशोऽपरिच्छिन्नसुखविशिष्टं परं ब्रह्मैव ॥१६॥

श्रुतोपनिषत्कगत्यभिधानाच्च । १-२-१७.

श्रुतोपनिषत्कैः अधिगतपरब्रह्मयाथात्म्यैः ब्रह्मप्राप्तये या गतिरर्चिरादिकाऽधिगन्तव्यतयाऽवगता श्रुत्यन्तरे, तस्याश्चेहाक्षिपुरुषं श्रुतवतोऽधिगन्तव्यतया, "तेऽर्चिषमेवाभिसंभवन्ति" इत्यादिना अभिधानादक्षिपुरुषः परमात्मा ॥१७॥

अनवस्थितेरसंभवाच्च नेतरः । १-२-१८.

परमात्मन इतरः जीवादिकः । तस्याक्ष्णि नियमेनानवस्थितेः अमृतत्व-संयद्वामत्वादीनां चासंभवान्न सोऽक्ष्याधारः ॥१८॥

इति अन्तराधिकरणम् ॥३॥

அந்தராதிகரணம். 3.

(காணக்கூடாதவனைப் பரமாத்மாவென்று கீழே கூறின தால் காணப்படுகிறவனைக் கூறப்பட்டவன் அவனுகானென்று மேல் அதிகரணம் எழுகிறது)

சாந்தோக்யத்திலே, 'யாவனொருவன் கண்ணிற் காணப் படுகிறுன், இவனே ஆதமா; இதே அழிவற்றது, பயமில்லாதது; இதே ப்ரம்மம்' எனவுளது. இங்குக் கண்ணிலிருக்கும் புருஷன் பரமாத்மாவா, வேறு என்று ஸம்சயமுண்டாக, வேறே என்றது பூர்வபக்ஷம். ஏன்? காணப்படுகிறதாகக் கூறப் பட்டிருப்பதால். பரமாத்மா ப்ரத்யக்ஷமாய்ப் பார்க்கப் படக் கூடுமோ? (வேறென்றுல் யாதென்னில், ப்ரதிபிம்பமாகலாம்; எதிருருவமே யன்றோ கண்ணிற் காணக்கூடியது. ஜீவாத்மாவு மாகலாம்; கண்ணின் நிலையைக் கண்டுதானே ஜீவன் உள் இருப்பதும் இல்லாததும் ஊஹிக்கப்படும். அல்லது கண்ணுக்கு தேவதையான சூரியனுமாகலாம்; அவன் தன் கிரணம் வாயிலாக இங்கே நிலை பெற்றிருப்பதாக வேதமோது கிறதே.) இவ்வாறு பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—

கண்ணிலுள்ள புருஷனிவன் பரமாத்மாவே; ஆதமத்வம், அழிவற்றமை, பயமற்றிருக்கை என்பன பரமாதமாவினிடமே நிறைந்திருப்பன. ப்ரம்மமென்பதும், ஸம்யத்வாமனென்பது முதலான விசேஷணங்களும் பரமாத்மாவிற்கே தகும். 'ஸம்யத் வாமன்' என்றுல், 'கல்யாணகுணங்கள் குவிந்தவன்' என்ற படி. இவ்வாறே எல்லாவுலகங்களிலும் விளங்குவதால் **भामनि** என்றும், நற்குணங்களை யடைவிப்பதால் வாமனி என்றும் வர்ணிக்கப்பட்டுளான். ஆகிலும், 'கண்ணில் காணப்படுகிறுன்' என்றது பொருந்தாதே என்னவேண்டா. கண்ணிலிருப்பவ னென்று சாஸ்த்ரமூலமாய்க் காணப்படுகிறதால. அவனே

உபாஸிப்போர்க்கு அவன் அங்குக் காணக்கூடியவனுமாம். எனவே உபாஸித்துக் கண்டுள்ள குரு அவ்வாறு கூறுவது கூடும் ஸூத்ரார்த்தமாவது——

அந்தர உபபத்தே:. (1–2–13.)

கண்ணுள் இருப்பவன் பரமாத்மா. (சொன்ன தர்மங்கள் சேரத்) தகுமானவனுகையால்.

ஸ்த்தாநாதிவ்யபதேசாச்ச. (1–2–14.)

அந்தர்யாமி ப்ராம்மணத்திலே, கண்ணிலிருப்பவன் என்று தொடங்கி கண்ணில் இருப்பது நியமிப்பது முதலியன பரமாத்மாவிற்குச் சொல்லப்பட்டிருப்பதாலும் இப்புருஷன் பரமாத்மாவே. (இருப்பதைக்கொண்டு ப்ரதிபிம்பம் இது என்றும், நியமிப்பதைக்கொண்டு ஸூர்யன் இது என்றவாறும் கூறினதையெல்லாம் கழிப்பதற்காக ஸ்தாநாதி என ஆதிபதம் உளது.) (14)

ஸுகவிசிஷ்டாபிதாநாதேவ ச.

(1-2-15.)

ஸுகமுடையானையே சொன்னதாலும்.

'ப்ராணன் ப்ரம்மம்; ஸுகம் ப்ரம்மம்; வான் ப்ரம்மம்' என்று முன்னம் ஸுகச்சிறப்புடையதாகச் சொல்லப்பட்ட பரப்ரம்மத்தைக் கண்ணில் உபாஸிக்கப்படவேண்டியதாக இங்குச் சொல்லியிருப்பதாலும் இப்புருஷன் பரமாத்மாவே. ஸூத்ரத்தில், 'ஏவ' என்ற சொல், இஃதொன்றே போதுமான காரணம்; வேறு அதிகமாம் என விளக்குகிறது. (15)

ப்ராணன் ப்ரம்மம்; ஸுகம் ப்ரம்மம், வான் ப்ரம்மம் என்ற வாக்கியத்தில் ஸுகச்சிறப்புடைய பரப்ரம்மமே பணிக்கப்பெற்றதென எங்ஙனம் அறியலாகும். அங்கு உலகப்ரஸித்தமான ப்ராணவாயுவையும், ஐச்வர்ய இன்பத்தையும், வானத்தையும் ப்ரம்மமாக நினைத்துக்கொள் என்று ப்ரம்மத்தன்மையை ஏற்றிட்டு த்ருஷ்டியுபாஸனமே சொல்லப்படலாமே என்ன, மேல் ஸூத்ரம் எழுகிறது—

அத ஏவ ச ஸ ப்ரஹ்ம. (1—2—16.)

ஆகையினுலேயும் அது ப்ரம்மமே.

(ஆகையினுல் என்பதற்கு ஸுகச்சிறப்புடைய ப்ரம்மத்தையே சொல்வதாலென்றது பொருள். அத்தகைய ப்ரம்மத்தையே அவ்வாக்யத்தின் பொருளாக வேதமே விரித்

துரைத்ததாலென்றபடி. உலகை இன்பத்தையும், வானத்தையும் ப்ரம்மமாக ஏறிட்டுக்கொள்வது அவ்வாக்கியத்தின் கருத்தன்று. ஏனெனில்) ஸம்ஸாரத்தினின்று அஞ்சி ப்ரம்ம ஸ்வரூபத்தை யறிய விரும்பின உபகோஸலன், 'ப்ராணன் ப்ரம்மம், ஸுகம் ப்ரம்மம், வான் ப்ரம்மம்' என்ற அக்னிகளின் உபதேசத்தைக் கேட்டு, 'ப்ராணன் ப்ரம்மமென்றதை யறிந்தேன். த்ருஷ்டி யுபாஸநம் மோக்ஷமளிக்காதாகையாலே அதனைத் தாங்கள் உபதேசிக்கப் போவதில்லை. மேல்வாக்யங்களின் பொருளில் ஐயமேற்படுகிறது. பூதாகாசத்தையும் உலக ஸுகத்தையும் தனித்தனியே ப்ரம்மாதீனமாக உபாஸிப்பதா, அல்லது வான் என்பதற்குப் பெரிதென்ற பொருளாய் அளவற்ற ஸுகமுடை யது ப்ரம்மமென்ற ஒருபடியான உபாஸனம் செய்வதா? இரு கருத்துக்களும் கூடுவதால் மேல்வாக்யத்தின் பொருளை அறிகி லேன்' என்றான். அதற்கு 'ஸுகமே வான், வானே ஸுகம்' என்று அக்னிகள் மறுமாற்றம் அளித்தன. அதனால் தனித் தனி யுபாஸனமிங்கு இல்லை, ஒன்றுக்கொன்று விசேஷணமாய், வானான ஸுகம் ப்ரம்மமென்ற பொருளாய் ஸுகச்சிறப்புடைய ப்ரம்மமென்ற உபாஸநமாயிற்று. இப்படி விரித்திருப்பதாலே இரண்டு உபாஸனங்களிங்கு என்று தெளிவானதை மேலே வேதமே விளக்குகிறது; "ப்ராணனையும் ஆகாசமானவதையும் அவனுக்கு அக்னிகள் உபதேசித்தன" என்றது அது. (இல்லை யேல் இங்கு மூன்று ஆகாரங்கள் இருக்கவேண்டும். ஆகையால் ஆகாசமென்று சொல்லப்பட்டது பூதாகாசமன்று, ப்ரம்மமே, ஸுகமுடையதாய்க்கொண்டு வானாயிருப்பது = அளவற்றிருப் பது ப்ரம்ம மென்றது அதன்பொருள். 'ப்ராணனையும் அவ்வாகாசத்தையுமுபதேசித்தன' என்ற வாக்யத்தைக்கொண்டு பூர்வபக்ஷி, 'இங்கே ப்ரம்மத்திற்கு உபதேசம் இல்லை. வேறு வஸ்துக்களுக்கே' என நினைக்கிறான். ப்ராணாதி சப்தங்கள் ப்ரம்மத்தையே சொல்லும். வேறொன்றைச் சொலலி அதில் ப்ரம்மத்ருஷ்டி இங்குக் கருதப்படவில்லை. 'ப்ராணனையும் ஸுகரூபமான ஆகாசத்தையும்' என்று சொன்னதற்கு மூன்று உபாஸனங்களில்லை யென்று விளக்குவதிலே நோக்கென ஸித்தாந்தியின் கருத்து. ஸூத்ரத்தில், 'ஸ:' என்ற சொல்லா னது, 'ப்ராணம் ச ஹாஸ்மை தமாகாசம் ச ஊசு:' என்கிற வாக்யத்திலுள்ள புல்லிங்கமான சொல்லை யெடுத்து அது ப்ரம்மமே தவிர வேறு வஸ்து வன்று என்கிறது. அதற்குக்

காரணம், ஸுகச்சிறப்புடைய வஸ்துவையே பொருளாகக் கொள்ளும்படி முன்வாக்யம் விவரித்திருப்பதேயாம்.) ஆகை யால் கண்ணினுள் கூறப்பட்ட புருஷன் பரப்ரம்மமே. (16)

ச்ருதோபநிஷத்ககத்யபிதாநாச்ச.

ஶ்ருதோபநிஷத்கगத்யபிதாநாச்ச. (1—2—17.)

உபநிஷத்தின் பொருளைக் கேட்டுணர்ந்தவர்கள் போம் வழியை அர்ச்சிராதிகதியைச் சொல்லியிருப்பதாலும்.

உபநிஷத்தைக் கேட்டுணர்ந்து பரப்ரம்மத்தின் உண்மையை யறிந்த மஹான்களாலே ப்ரம்மத்தைப் பெறுவதற்கு எந்த அர்சிராதிகதி அறியப்படவேண்டியதாக வேறு வேதங்களில் ஓதப்பட்டுளதோ, அதனை இந்த அக்ஷிபுருஷனைக் கேட்டுணர்ந்த வன் அடையப்போவதாக, "அவர்கள் அர்ச்சிஸ்ஸை யடைகின்ற னர்" எனத்தொடங்கி உபதேசித்திருப்பதாலும் அக்ஷிபுருஷன் பரமாத்மாவே.

அநவஸ்த்திதேரஸம்பவாச்ச நேதர:

அநவஸ்தி2தேரஸம்ப4வாச்ச நேதர: 1—2—18.

பரமாத்மாவைக்காட்டிலும் வேறான ஜீவனோ, ஸூர்யனோ, பிரதிபிம்பமோ அக்ஷிபுருஷனல்ல. (கண்ணில்) நிலைத்திராமை யாலும் ஸமயத்வாமத்வாதி குணங்கள் சேராமையாலும். (18)

---

(3) *Antarādhikaraṇa.*

It is said that *Paramātman* is one not to be seen. How can a person who is said tobe seen be *Paramātman?* On this question this *adhikaraṇa* arises.

ANTARA UPAPATTE [1-2-13]

The *Purusha* inside [the Eye] is *Paramatman*, because the attributes mentioned are appropriate only to Him.

In *Chāndōgya Upakōsala Vidya*, it is said that '*Purusha* seen in the Eye is *Ātman*; it is deathless, free from fear. That is *Brahman*, It is to be meditated upon.' Who is this *Purusha*, whether it

is the reflection in the eye or a *Jeeva* or the Deity (*Dēvatā*) presiding over the eye, or *Paramātman*.

'It cannot be *Paramātman*. it may be any one of the other three,' says the opponent, 'because the word. 'seen' is used; Hence it may be a reflection, for when we see one's eye, we also see one's reflection in it. Or it may be a *jeeva* because from seeing the eye, we know that there is Life or *jeeva* living therein. Or it may be the presiding *Dēvatā*, because without its help, no eye can perform its function.'

Answer: The Supporter of the Eye must be *Brahman* because the qualities of being *Ātman*, being Deathless, being unafraid, being All-Big are the exclusive attributes of *Brahman*. He is also described as *Samyadwāma* (the person in whom all virtous qualities reside) and so on. The word 'seen' means not seen' by ordinary men, but by one who, like the teacher of this *Vidyā*, has practised meditation.'

Question again: The words *Ya Ēsha* (This-That) connote an object already familiar and so it has to be said that these refer to *Pratibimba* (Image) or *Jeeva*.

Answer: No; because the *Para Brahman* is made familiar to us by *Vedanta* by references to it all over the *Vēda*. Hence the Propriety of describing Him as *Ya Ēsha*:.

STHANADI VYAPADĒSAT CHA 1-2-14

Because its existence therein, etc. are mentioned.

Again, another reason. In the *Antaryāmi Brahmaṇa*, *Paramātman* is stated as existing in the eye and controlling it. So the *Purusha* in the eye is *Paramātman*.

SUKHA VISISHTABHIDHĀNĀDEVA CHA 1—2—15

Because what is mentioned before as enjoying Bliss is indicated here.

The thing that is stated in the passage, "*Praṇa* is *Brahman*; Bliss (*Kam*) is *Brahman;* atmosphere (*Kham*) is *Brahman*" is the person who is stated here to be meditated upon as being in the eye. The person in the eye therefore is *Brahman*.

[The word *Ēva* in the *Sootra* denotes that this reason itself is enough to establish the person in the eye as *Brahman*.]

ATA ĒVA CHA SA BRAHMA 1-2-16.

For the very reason, He is Brahman.

The question is, 'How does the passage above mentioned denote *Brahman*?' 'It cannot be *Brahman*' the questioner says, 'The word *Prāṇa* means "breath" and '*kam*' worldly enjoyment and *kham* firmament of atmosphere; these can not be really *Brahman.* Still it is said so, because *Brahman* is to be meditated upon in these forms just as in the case of '*Nāma Brahma iti upāseeta*' etc. in *Bhooma vidyā*.

Answer:—The passage occurs in the context where *Upakōsala*, being afraid of *Samsāra* desires to know the True *Brahman*; therefore what is taught here cannot but refer to the true *Brahmōpāsana*. In fact, as *Upkōsala* puts the question what is meant by *kam Brahma kham Brahma* by saying, "I know that *Praṇa* is *Brahman* : but I do not know *Kam* and *Kham*" and the answer is that both are the same and not different, the word *Kham* must be taken as an adjective of *Kam*. So both the words are to mean a Bliss like *Ākāṣa*, expansive and not measurable; that is *Brahman* only. This interpretation is borne out by what is stated at the end "They told him about *Prāṇa* and

that *Ākāṣa.*" Here the words used are *Tadākāṣam cha* (*'that Akāsa too'*) and not Tat cha Akasam cha (That and *'Akāsa.'*) Therefore what is meant by *'Tat'* is the same as *Akāsa*, *Tat* meaning Bliss.

SRUTOPANISHATKAGATYABHIDHANAT CHA 1–2–17

Also because the path peculiar to a person who has heard *Upanishad (i e Brahmopasaka)* is taught-

In this *Upānishad*, *Upakōsāla* is taught the path (*Archirādimārga*) by which only the *Upāsakas* of *Brahman* reach the place of *Mōkshā*. Hence *Brahman* must be taken to be intended.

ANAVASTHITE, ASAMBHAVAT CHA NETARA· 1—2—18

Because of the absence and inappropriateness he is not any other-

The passage *Ēsha Akshini Purusha*: denotes a person existing in the eye. Neither the reflection, nor Jeeva, nor, the Eye-God is existing in the eye always: *Brahman* is ever existing there. Again, the attributes stated here cannot be appropriately applied to them. So not one of them can be said to be meant here.

---

(४)अन्तर्याम्यधिदैवाधिलोकादिषु तद्धर्म-व्यपदेशात् । १-२-१९.

बृहदारण्यके "यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिव्या अन्तरो यं पृथिवी न वेद यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयति एष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः" इत्यादिषु सर्वेषु पर्यायेषु श्रूयमाणोऽन्तर्यामी किं प्रत्यगात्मा ? उत परमात्मेति संशयः । प्रत्यगात्मेति पूर्वः पक्षः; वाक्यशेषे 'द्रष्टा श्रोता मन्ता' इति द्रष्टृत्वादिश्रुतेः, 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इति द्रष्ट्रन्तर.. निषेधाच्च । राद्धान्तस्तु—पृथिव्याद्यात्मपर्यन्तसकलतत्त्वानां सर्वैस्तैरदृष्टेनैकेन नियमनं निरुपाधिकामृतत्वादिकञ्च परमात्मन एव धर्म इत्यन्तर्यामी परमात्मा ।

द्रष्टृत्वादिश्च रूपादिसाक्षात्कारः । स च, 'पश्यत्यचक्षुः' इत्यादिना परमात्मनोऽप्यस्ति। 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इति च जीवेनादृष्टान्तर्यामिद्रष्टृवत् अन्तर्यामिणाप्यदृष्टद्रष्ट्रन्तरनिषेधपरः।

सूत्रार्थः—अधिदैवाधिलोकादिपदचिन्हितेषु वाक्येषु श्रूयमाणोऽन्तर्यामी परमात्मा, सर्वान्तरत्वसर्वाविदितत्वसर्वशरीरकत्वसर्वनियमनसर्वात्मत्वामृतत्वादिपरमात्मधर्माणां व्यपदेशात् ॥१९॥

न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापाच्छारीरश्च ।

स्मार्तं प्रधानम्; शारीरः प्रत्यगात्मा। स्मार्तं च शारीरश्च नान्तर्यामी; तयोरसंभावितोक्तधर्माभिलापात्। यथा स्मार्तस्याचेतनस्यासंभावितया नान्तर्यामित्वप्रसक्तिः, तथा प्रत्यगात्मनोऽपीत्यर्थः ॥२०॥

उभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते । १-२-२१.

उभये = काण्वाः माध्यन्दिना अपि, 'यो विज्ञाने तिष्ठन्' 'य आत्मनि तिष्ठन्' इति यतः प्रत्यगात्मनो भेदेन एनम् = अन्तर्यामिणम् अधीयते, अतोऽयं तदतिरिक्तः परमात्मा ॥२१॥

इति अन्तर्याम्यधिकरणम् ॥४॥

அந்தர்யாம்யதிகரணம் 4.

(முன் அதிகரணத்தில் கண்விஷயமான இருப்பும், நியமனமும் எம்பெருமானுக்குள்ளதாக அந்தர்யாமிப்ராம்மணத்தில் ஓதப்பட்டிருப்பதால் அக்ஷிபுருஷன் எம்பெருமானே எனப்பட்டது. இப்போது அந்தர்யாமிப்ராஹ்மணம ஓதுவதே எம்பெருமானையா அன்று என விசாரிக்கப்படுகிறது)

ப்ருஹதாரண்யகத்திலே. 'யாவனொருவன் ப்ருதிவியினில் இருக்கிறவன்; ப்ருதிவியினும் ஸூக்ஷ்மமானவன், எவனை ப்ருதிவி அறிகிறதில்லை, எவனுக்கு ப்ருதிவி உடலாகிறது, யாவன் ப்ருதிவியை உள்ளிருந்து ஏவுகின்றான், அவன் உனது ஆத்மா, அந்தர்யாமியெனப்பட்டவன்; அழியாதவன்' என்றது முதலான பத்திகளிலே (அடுக்குகளிலே) அந்தர்யாமி எனப்

பட்டவன் ஜீவாத்மாவா, பரமாத்மாவா என ஐயம் கிளர்கிறது. ஜீவாத்மா என்றது பூர்வபக்ஷம். ஏனெனில், மேலே, "காண்கிறவன், கேட்கிறவன், நியமிக்கிறவன்" என்று காண்கின்றது முதலியவை ஓதப்பட்டதாலும், "இவனைவிட வேறு காண்கிறவன் இல்லை" யென்றவாறு வேறு காண்போனை மறுப்பதாலும (அதாவது—காண்கிறவன், கேட்கிறவன் என்றாற்போன்ற சொற்களுக்குப் பொருள் என்னவென ஆராய்தல வேண்டும். காண்பதாவது நிறத்தைப் பார்ப்பது, கேட்பதாவது ஒலியை யறிவது என்றவாறு பொருள் கொண்டு, ஈச்வரனும் காண்கிறவன் என்றவாறு கொண்டால் அவனைவிட வேறான ஜீவரும் காண்கிறவர் இருப்பதாலே, 'வேறு காண்கிறவனில்லை'யென்ற வாக்யம பொருள்படாது. 'காண்பதாவது கண்ணாலறிவது, கேட்பதாவது காதாலறிவது' என்றவாறு பொருள் கொண்டால் அத்தன்மை ஜீவனுக்கேயிருப்பதால், எம்பெருமானுக்குப் பார்க்கவோ கேட்கவோ கருவி வேண்டாமாகையால் ஜீவனைப் போல் கருவியால் காண்பது கேட்பது செய்பவன் இலலையென்ற கருத்தாலே, 'வேறொருவன் காண்பவனல்லன்' என்றாற்போன்ற வாக்யங்கள் நன்கு பொருள்பெறுகின்றன) ஆகையால் அந்தர் யாமியைக் காண்பது கேட்பது செய்பவனாகச் சொன்னதால அந்தர்யாமி ஜீவனேயாவான் என்றபடி.

ஸித்தாந்தமாவது—ப்ருதிவி தொடக்கமாக ஜீவாத்மா அளவாக ஸர்வ த்த்துவங்களையும் முறையே எடுத்து, அவை எலலாவற்றாலும் பார்க்கப்படாத ஒருவன் அவற்றை நியமிப்பதும், இயற்கையான அம்ருதத்வம முதலியனவும் மொழியப்பெற்றவை பரமாத்மாவுக்கே உரியனவாமாகையாலே பரமாத்மாவே அந்தர் யாமியாவான். காண்கிறவன், கேட்கிறவன் என்ற சொறகளுக்கு நிறததைப் பார்ப்பவன், சத்தத்தை யறிகின்றவன் என்றவாறே பொருளாம். அத்தன்மை பரமாத்மாவுக்குமுண்டு. 'கண்ணில லாமலே காண்கிறான், காதின்றியே கேட்கிறான்' என்றவாறு அவனை ஓதுகின்றதே. ஆனால், 'அவனைத் தவிர்த்துக் காண்கிறவன் வேறிலலை' என்றவாறுள்ள வாக்யங்களுக்குப் பொருள் கூறவியலாதே. அவனைவிட வேறான ஜீவன் அக்குணமுள்ளவன் இருக்கிறானே என்னில்—கீழே அந்தர்யாமிப்ராம்மணத்தில் அவன், யாராலும் காணப்படாதவன், அவன் எல்லோரையும் கண்டு ஏவுகிறானென்று கூறிவிட்டு அவனைவிட காண்கிற

வன் வேறொருவனில்லை யென்றால், ஒருவராலும் காணப்படாமல் எல்லாம் காண்கின்ற அவனைப் போலே வேறொருவரால் காணப் படாதவனாகவேயிருந்து எல்லாம் காண்கிறவனாயிருப்பவனொரு வன் கிடைக்கமாட்டான்; அவனைப்போன்று காண்பவனொரு வன் இல்லை யென்றே பொருள்படுமாகையால் வாக்கியம் பொருந் தும். வேறு என்றால் ஒப்புமையும் தோற்றும். 'அதைவிட வேறு' என்றால் அதைப் போன்றதாய் அதற்கு வேறானதென்ற தாம்.• இதற்குமுன் இங்கே ஓதப்பட்டுள்ள வாக்யத்திலே, 'காணப்படாதவனாய்க் காண்கிறவன், கேட்கப்படாதவனாய்க் கேட்கிறவன்' என்றவாறு அவனை வர்ணித்து உடனே அவனை விடக் காண்கிறவன் கேட்கிறவன் இல்லையென்றதால், 'இவனைப் போல் காணப்படாமலிருந்து காண்கின்றவன், கேட்கப்படாம லிருந்து கேட்கின்றவன் ஒருவனில்லை'யென்ற பொருள் தெளி வாம். ஜீவர்களெல்லோரும் எம்பெருமானால் காணப்பட்டிருந்தே (அவனுடைய கடாக்ஷமடியாகவே) எதையும் காண்கின்றார்க ளாகையாலே அவனைப் போன்றவன் யாருமில்லையென்க.

ஸூத்ரத்திற்குப் பொருளாவது—

அந்தர்யாம்யதிதைவாதிலோகாதிஷு தத்தர்மவ்யபதேசாத்.

அந்தர்யாம்யதிதைவாதிலோகாதிஷு தத்தர்மவ்யபதேசாத் 1-2-19.

அதிதைவம் முதலிய பதங்கள் கொண்ட வாக்யங்களில் சொன்ன அந்தர்யாமி பரமாத்மா; அவனுடைய தர்மங்களையோதுவதால்.

அதிதைவம், அதிலோகம் என்றவைபோன்ற சொற்களைக் கொண்ட வாக்யங்களிலே விளக்கப்பட்ட அந்தர்யாமியாவான் பரமாத்மா. எல்லாவற்றினும் ஸூக்ஷ்மமாயிருக்கை, எல்லாவற் றையும் ஆள்கை, எல்லாவற்றிற்கும் ஆத்மாவாயிருக்கை, அழி வற்றிருக்கை முதலான தர்மங்களையோதியிருப்பதால் என்றதாம்.

('அதிதைவாதி லோகாதிஷு' என்றவிடத்தில் ஆதி சப்தத் தால் அதிபூதம் முதலானவற்றைக் கொள்க. ப்ருஹதாரண்ய கத்தில் காண்வ சாகையில் அதிதைவம் முதலியன போல் மாத்யந் திநசாகையில் அதிலோகம் முதலியன உள. எல்லாம் இங்கு விசாரிக்கப்படுகிறனவெனத் தெளிவிக்க அவ்விரு சொற்களைச் சொன்னதாம். காண்வபாடத்தில், அதிதைவதம், அதிபூதம், அத்யாத்மம் என மூன்று பிரிவுகள் உள. மாத்தியந்தினபாடத் தில் அதிலோகம் அதிவேதம் அதியஜ்ஞம் அதிபூதம் அத்யாத்மம்

என ஐந்து பிரிவுகள் உள்ளன. ஆகையால், 'அதிதைவமெனக் குறிக்கப்பட்ட பர்யாயங்களேயும், அதிலோகமெனக் குறிக்கப் பட்ட பர்யாயங்களேயும் முதலாகவுடைய வாக்யங்களாலே' என்றது அதிதைவாதிலோகாதிஷு என்ற சொல்லின் பொருள். ஸூத்ரத்தில் அதிதைவமென்று அதிதைவ பர்யா யங்களேயும் அதிலோகமென்று அதிலோகபர்யாயங்களேயும் கூறினபடி.) (19)

ந ச ஸ்மார்த்தமதத்தர்மாபிலாபாத் சாரீரச்ச.

𑌨 𑌚 𑌸𑍍𑌮𑌾𑌰𑍍𑌤𑌮𑌤𑌦𑍍𑌧𑌰𑍍𑌮𑌾𑌭𑌿𑌲𑌾𑌪𑌾𑌤𑍍 𑌶𑌾𑌰𑍀𑌰𑌶𑍍𑌚 **(1—2—20)**

(அந்தர்யாமி) கபிலஸ்ம்ருதியிற் சொன்ன மூலப்ரக்ருதியுமாகாது; ஜீவனுமாகாது; அவற்றிற்காகாத தர்மங்களேச் சொல்லியிருப்பதால்.

அசேதநமான மூலப்ரக்ருதிக்கு அந்தர்யாமித்வம் எவ்வாறு தகாதோ, அவ்வாறே ஜீவாத்மாவுக்கும் அது தகாதெனக் கருத் தாம். (20)

உபயேபி ஹி பேதேனைநமதீயதே.

𑌉𑌭𑌯𑍇𑌽𑌪𑌿 𑌹𑌿 𑌭𑍇𑌦𑍇𑌨𑍈𑌨𑌮𑌧𑍀𑌯𑌤𑍇 **(1—2—21)**

இருவகையாரும் இவ்வந்தர்யாமியை ஜீவனேக்காட்டிலும் வேருகவே ஓதியுளர்.

காண்வர்கள் விஜ்ஞானமென்றும், மாத்யந்திநர்கள் ஆத்மா வென்றும் ஜீவனேக் கூறி, ப்ருதிவி முதலானவற்றிற் போல் அவ னிடத்திலும் இருக்கின்றவனுகவெல்லாம் கூறி ஜீவனேவிட வேருக் விளக்கியுள்ளார்கள். ஆகையால் அந்தர்யாமி ஜீவனல்லன்; பரமாத்மாவே. (21)

---

(4) *Antaryami Ādhikaraṇa.*

The Person existing in the eye is decided as *Paramātman* according to the *Antaryāmi Brahmaṇa*. The *Antaryāmi Brahmāṇa* itself is to be discussed here.

ANTARYAMEE ADHIDAIVADHILOKADISHU

TADDHARMAVYAPADĒSĀT 1—2—19.

***Antaryami* (the inner Ruler) found in the passages containing the words *Adhidaivam* (in Devas) and *Adhilokam* (in worlds) etc. is Paramatman, because His peculiar attributes are mentioned there.**

"In *Bṛhadāraṇyaka* it is said, "who stays in Earth, who is within and beyond the Earth, whom the Earth does not know, whose body is the Earth, who, existing within the Earth, controls it, He is your immortal *Ātman*."

The question is whether *Antaryāmin* mentioned in this and similar passages is *Jeeva* or *Paramātman*. Opponent says it is *Jeeva* because in the still later portion of the passage, it is said *Drashtā*, *Ṣrōtā*, *Mantā* ('One who sees, who hears and who thinks). The function of seeing, hearing etc. is that of *Jēeva*; and *Paramātman*, an All-Knower and Knower always, does not need or depend upon senses, eyes, etc. for his knowledge. Also by the passage, "There is no seer other than this, etc." which occurs towards the close, any other seer is denied. It will not be a correct interpretation, if, by the word *Ata*: (which denotes the person mentioned already) *Brahman* is here referred to, for there are, other than *Brahman*, many *Jeevas* who are seers, hearers, etc. If it is taken that *Ata*: refers to *jeeva*, it is correct; for, there is no seer other than *jeevas*. *Paramātman* is not a 'seer', for his knowledge does not depend on the organ of eyes, etc.

Answer :Beginning from *Pṛthvi* (Earth) to *Jeeva*, it is said that the person is within and is unseen by them and controls them i. e., Universe. This cannot apply to any *Jeeva*. So also the attribute of complete Immortality. Besides, in respect of the words *Drashtā* etc. at the close, *Brahman* can be said to be a seer and hearer, etc., as stated in the passage, "He sees without eyes and hears without ears." So " seer " here means a person who gets the knowledge of a thing with its colour. Similarly 'hearer' means a person who gets knowledge of the sound,

etc. As regards the passage, "There is no other Seer", the word *Ata:* means *Paramātman*, because though *jeeva* is a seer, he cannot be said to be a seer in the same way as *Paramātman* who sees without being seen.

NA CHA SMĀRTAM ATADDHARMĀBHILĀPAT

SĀEEERA CHA 1-2-20:

Antaryami is not *Smarta* (matter or *Prakrti*) as the attribute, unthinkable with reference to *Prakrti*, are mentioned, [Similarly], it cannot be *jeeva* either.

UBHAYĒPI HI BHEDĒNA ĒNAM ADHEEYATĒ 1—2—21

Both the followers of *Kanva* Sakha and *Madhyandna Sakha* describe *Antaryami* as being other than *jeeva*

The passage *Ya Ātmani Tishthan* in *Mādhyandina* branch and the passage *yō Vignanē* in the *Kāṇva* Branch show that *Antaryamin* is something other than *Jeevātman*.

---

(५)अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तेः।१-२-२२.

आथर्वणे—"अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते यत्तदद्रेश्यम्" इत्यारभ्य, यद् भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः" "अक्षरात्परतःपरः" इत्यादौ किं प्रधानपुरुषौ प्रतिपाद्येते ? उत परमात्मैवेति संशयः । प्रधानपुरुषाविति पूर्वः पक्षः । पृथिव्याद्यचेतनगतदृश्यत्वादीनां प्रतिषेधात् तज्जातीयाचेतनं प्रधानमेव भूतयोन्यक्षरमिति प्रतीयते । तथा अक्षरात्परतः परः' इति च तस्याधिष्ठाता पुरुष एवेति । राद्धान्तस्तु—उत्तरत्र 'यस्सर्वज्ञः सर्ववित्" इति प्रधानपुरुषयोरसंभावितं सार्वज्ञ्यमभिधाय, 'तस्मादेतद् ब्रह्म नाम रूपमन्नञ्च जायते' इति सर्वज्ञात् सत्यसंकल्पाज्जगदुत्पत्तिश्रवणात् पूर्वोक्तमदृश्यत्वादिगुणकं भूतयोन्यक्षरम्, 'अक्षरात्परतः परः' इति च निर्दिष्टं तदक्षरं परं ब्रह्मैवेति विज्ञायते । सूत्रार्थः—अदृश्यत्वादिगुणकः, परमात्मा; सर्वज्ञत्वादितद्धर्मोक्तेः ॥२२॥

विशेषण-भेदव्यपदेशाभ्याञ्च नेतरौ।

विशिनष्टि हि प्रकरणं प्रधानाद् भूतयोन्यक्षरम्, एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानादिना। तथा, "अक्षरात्परतः परः" इति अक्षरात् अव्याकृतात् परतोऽवस्थितात्पुरुषात् पर इति पुरुषाच्चास्य भूतयोन्यक्षरस्य भेदो व्यपदिश्यते। अतश्च न प्रधानपुरुषौ; अपितु परमात्मैवात्र निर्दिष्टः ॥२३॥

रूपोपन्यासाच्च। १-२-२४.

"अग्निर्मूर्धा" इत्यादिना समस्तस्य चिदचिदात्मकस्य प्रपञ्चस्य भूतयोन्यक्षररूपत्वेनोपन्यासाच्चायमदृश्यत्वादिगुणकः परमात्मा ॥२४॥

इति अदृश्यत्वादिगुणकाधिकरणम् ॥५॥

அத்ருச்யத்வாதிகுணகாதிகரணம் 5.

('வேறு' என்றவிடத்தில் ஒப்புமையும் தோற்றும் என்று கீழ் அதிகரணத்தில் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆகவே 'காணத்தகாதது' என வோதப்பட்டது ப்ரம்மமாகாதென்றதன்மேல் மேல் அதிகரணமாம்.)

அதர்வவேதத்தைச் சார்ந்த முண்டகோபநிஷத்திலே, "இனி, எதனால், 'அழிவற்றது' 'காணத்தகாதது' என்றாற்போன்ற குணமுள்ளதாய் ஞானிகளாலே ஜகத்திற்குக் காரணமாகக் காணப்படுகிறதொன்று அடையப்படுகிறதோ, அந்த பரவித்யை" எனவும், "அழிவற்றதினும், மேலானதினும், மேலானது" எனவும் ஓதின வாக்யங்கள் முறையே மூலப்ரக்ருதியையும் ஜீவனையும் சொல்வனவா என ஐயம் கிளர்கிறது. முதலில் 'அத்ருச்யம்' என்று காணத்தக்கதைக்காட்டிலும் வேறானது என்னப்பட்டதால் அசேதநப்ரபஞ்சமே காணப்பட்டிருப்பதால் அதைப் போல் அசேதநத்தன்மையாம் ஒப்புமை யுடையதாய் அப் பிரபஞ்சத்திற்குக் காரணமாய் காணக்கூடாததான மூலப்ரக்ருதியே அதன் பொருளாம். இங்ஙனமே அக்ஷரமென்பது மூலப்ரகிருதியைக் குறிக்கிறதென்க. (க்ஷரம் அழிவுள்ளது). 'அக்ஷரத்தினின்றும் மேலானதினின்றும் மேலானது' என்ற இரண்டாம் வாக்யமானது அந்த மூலப்ரகிருதியாம் அக்ஷரத்திற்கு

ஸம்பந்தப்பட்ட ஜீவாத்மாவையே கூறும். அங்கே அக்ஷரத்தி னின்றும் என்றதற்கு மேலானதினின்றும் என்கிறது விவரண மாய் விசேஷணமாகும். மூலப்ரகிருதியானது இப்ரபஞ்சத்திற்கு மேலானதால் 'பரத:' எனப்படுகிறது. இவ்வாறு பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது—பரவித்யையைத் தொடங்கி மேலே, "யாவனொருவன் ஸர்வமுமறிந்தவன், ஒவ்வொன்றையும் எல்லா விசேஷங்களோடும் அறிந்தவன், (ஸர்வத்தையும் ஸங்கல்ப்பிக் கிறவன்) அவனிடமிருந்து ஸமஷ்டியாய்ப் பரிணமிக்கும் இப் பெரிய ப்ரக்ருதி போகத்திற்குரிய நாமரூபங்களுள்ளதாய் விஷ யங்களாகவும் போகம் அனுபவிக்கவல்ல உடலாகவும் மாறு கிறது" என்கிற வாக்யமானது ஜகத்காரணவஸ்துவை ஸர்வஜ்ஞ னாகவே விளக்கியுள்ளது. இவ்வாறு ஸர்வஜ்ஞனாய் ஸத்ய ஸங்கல்ப்பனானவனிடமிருந்து உலகமுண்டாவதைச் சொல வதால் பூதங்களுக்குக் காரணமாகமுன் சொன்னது பரமாத்மா வேயாம்.

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது—

அத்ருச்யத்வாதிகுணகோ தர்மோக்தே:.

அத்ருச்யத்வாதிகுணகோ தர்மோக்தே: (1—2—22)

காணக்கூடியவற்றைக்காட்டிலும் வேறானமை போன்ற குணங்களுடையவர் பரமாத்மாவே, (ஸர்வஜ்ஞனாயிருக்கை முதலிய) குணங்களைக் கூறியிருப்பதால்.

(இங்கு ஆதிபதத்தால் 'அக்ஷராத் பரத: பர:' என்னப் பட்ட பரத்வமும் சொல்லப்பட்டது. ஆக இரு வாக்யங்களில ஓதியதும் பரமாத்மாவே என்று சொன்னதாம.

விசேஷணபேதவ்யபதேசாப்யாஞ்ச நேதரௌ.

விசேஷணபேதவ்யபதேசாப்யாஞ்ச நேதரௌ (1—2—23)

வேறுபாட்டுக்குரிய அடைமொழிகளாலும் வேறென்றே கூறியிருப்பதாலும் இங்குச் சொல்லப்படுமது ப்ரக்ருதியுமன்று, ஜீவனுமன்று.

இஃதொன்றை யறிந்தால சேதநாசேதநங்கள் எல்லாமறி யப்படும்' என்று இங்கே கூறப்பட்டுள்ளது. பரமாத்மாவே அவை இரண்டுக்கும் காரணமாகையால் அவனை அறிந்தால் தானே எல்லாம் அறியப்படும். கண் காது கை கால் இலலாத தென்னப்பட்டிருக்கிறது. அசேதநத்திற்குக் கண் முதலியன வற்றைப் பெற இடமேது? ஆக அது கண் முதலியனவுள்ள சேதநனைப் போலாகாத ஒரு சேதநனையே குறிக்கும். ஆகை

யால் இது ப்ராக்ருதியன்று. 'அக்ஷராத் பரதஃபர:' என்ற வாக்யம் ஜீவனைக்காட்டிலும் இதை வேறாக விளக்குகிறது. இது ப்ரதானத்தைக்காட்டிலும் வேறானவன் என்ற பொருள் பெற்றதானாலும் பரமாத்மாவைச் சொல்லத் தட்டில்லை. ஆகிலும் ஜீவனைக் காட்டிலும் வேறானவனென்றே பொருள் தரும். அப்போதுதான் சொல்லமைப்பும் சரியாகிறது. 'ப்ரக்ருதியினும் மேலானதினும் மேலானவன்' என அதன் பொருள். ப்ரக்ருதியைக்காட்டிலும் மேலான ஜீவனைக்காட்டிலும் மேலானதென்றேயன்றோ பொருள் சொன்னதாம். 'ப்ரபஞ்சத்திற்கு மேலான ப்ரக்ருதியைவிட மேலானவன்' என்ற பொருள் கொள்வதானால், 'ப்ரதோக்ஷராத் பர:' என்றவாறு வாக்யம் அமைந்திருக்கும்.

ரூபோபந்யாஸாச்ச — ரூபோபந்யாஸாச்ச (1—2—24)

பகவானுக்குரிய உருவை யோதியிருப்பதாலும்.

"விண்ணுலகம் தலை, கண்கள் சந்திரனும் கதிரவனும், திக்கு காது, வாக்கு விரிவான வேதங்கள், காற்று ப்ராணவாயு, மண்ணுலகு பாதம், மற்றதெல்லாம் ஹ்ருதயம். இங்ஙனம் இவன் எல்லா பூதங்களுக்கும் ஆத்மாவாகிறான்". என்று சொன்ன உருவம் பரமாத்மாவுக்கே தகும்.

இவ்வளவு காரணங்களிருப்பதால் (அத்ருச்யம்) காணக்கூடாதது என்றவிடத்தில் காணக்கூடிய ப்ரபஞ்சத்தைப்போல் அசேதநமானதையே கொள்ளவேண்டுமென்கிற பூர்வபக்ஷம் பொருந்தாதாகையாலே பரமாத்மாவே இங்கு இரு வாக்கியங்களிலும் கூறப்படுகிறான்.

---

(5) *Adriṣyatvādhikaraṇa.*

In the previous *Adhikaraṇa*, is proved that the person who is seeings without being seen is *Para-Brahman*, because the quality of seeing is that of a *chētana*. What about the passage in *Muṇḍakōpanishad* where the quality of seeability is not mentioned? Answer is as follows—

ADRSYATWĀDIGUṆAKŌ DHARMŌKTĒ 1—2—22.

'The thing with the attributes of being unseeable etc., is *Paramatman* as qualities peculiar to Him are mentioned ."

In *Muṇḍakōpanishad* occur passages begining with *Atha Parā yayā Tadakṣharam* and the passage *Aksaṛāt Parata: Para:*.

Opponent says that in the first passage what is referred to is *Moolaprakṛti* and in the second *Jeeva* is referred to. For the word *Adṛṣya* means that which is not *dṛṣya*. When a thing is said to be 'not a horse', it must be at least an animal like a horse such as, a mule etc. In the same way, when a thing is said to be one (not to be seen), it must be some kind of matter like *Dṛṣya* (that can be seen i. e. this material world.) Therefore it is argued that *Akshara* having the attribute of *Adṛṣyatva* is the matter, *Moōlaprakṛti*.

Also in the later passage *Aksharāt Parata: Para:* (which means something beyond *Akshara*), the opponent says, only *Jeeva* must be intended, The word *Parata:* is to be treated as an adjective to *Akshara* (*Prakṛti*), the meaning therefore being *jeeva* is beyond *Prakṛti* which in its subtle form is beyond this world *Kshara*.

Answer:—Later on, the *Upanishad* says:— "Who is all Knowing and all Pervading with a will-power, from Him springs *Prakṛti* as Names, Forms and Food i. e. Earth (the world of sentient (*Chit*) and non-sentient (*Achit*) beings and things.)"

Since what is referred to here is the World-cause (i. e. *Brahman*) what is mentioned in the earlier passage *Bhootayōni Akshara (Akshara* being the womb of all things) must be same *Brahman*. Even what is referred to in the passage as *Aksharāt Parata: Para:* is also *Brahman*. Here, indeed, the word *Akshara* means *Moola Prakṛti*. But the word *Parāt:* used afterwards

the word *Aksharāt* should mean what is beyond above *Akshara*, *Prakṛti*; that is *Jeeva.*; and so *Para*: means what is beyond *Jeeva*, That is *Brahman.* (22)

VISESHANA BHEDAVYAPADESABHYAMCHA NETARAW 1-2 23

Because of the distinguishing feature and direct, expression of difference., the thing mentioned here is neither Prakrti nor Jeeva]

In the begining of the text there occurs a passage *KasminBhagavō vigṅātē sarvam Idam vigṅatam bhavati* meaning "By knowing which, everything becomes known." A knowledge of *Prakṛti or Jeeva* cannot lead to a knowledge of everything; this distinguishing feature of knowing all shows that this has reference to *Brahman* only.

The passage *Aksharāt Parata: Para*: has been interpreted already; it expressly says that *Brahman* is beyond *Prakṛtī* and *Jeeva.* (23)

ROOPOPANYASAT CHA 1-2-24:

Because a form peculiar to Brahman is mentioned here in connection with Akshara.

The further passage in *Maṇdaka* is, "Heaven is his head; the Sun and the Moon are his eyes; quarters (like East, West, South and North) are his Ears; *Vēda* is his speech; Air is his *Prāṇa* (breath-); the Universe is his heart; and Earth is his feet. He is the inner ruler of all beings". A form of this kind can belong only to *Paramātman* and not to *Jeeva* or *Prakṛti.* (24)

(६) वैश्वानरः साधारणशब्दविशेषात्।

छान्दोग्ये, "आत्मानमेवेमं वैश्वानरं सम्प्रत्यध्येषि। तमेव नो ब्रूहि' इत्यारभ्य, "यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरमुपास्ते"

इत्यत्र, किमयं वैश्वानरः परमात्मेति शक्यनिर्णयः, उत नेति संशयः। अशक्यनिर्णय इति पूर्वः पक्षः, वैश्वानरशब्दस्य जाठराग्नौ, देवताविशेषे, परमात्मनि च वैदिकप्रयोगदर्शनात्; अस्मिन् प्रकरणे सर्वेषां लिङ्गोपलब्धेश्च। राद्धान्तस्तु—"को न आत्मा किं ब्रह्म" इति सर्वेषां जीवानामात्मभूतं ब्रह्म किमिति प्रक्रमात्, उत्तरत्र च, "आत्मानं वैश्वानरम्" इति ब्रह्मशब्दस्थाने सर्वत्र वैश्वानरशब्दप्रयोगाच्च वैश्वानरात्मा सर्वेषां जीवानामात्मभूतं परं ब्रह्मेति विज्ञायते। सूत्रार्थः—वैश्वानरशब्दनिर्दिष्टः परमात्मा; वैश्वानरशब्दस्यानेकार्थसाधारणस्याप्यस्मिन् प्रकरणे परमात्मासाधारणविशेषणैः सर्वात्मत्वादिभिः विशेष्यमाणत्वात्। विशेष्यत इति विशेषः ॥२५॥

स्मर्यमाणमनुमानं स्यादिति। १-२-२६.

स्मर्यमाणं—प्रत्यभिज्ञायमानम्। अनुमीयतेऽनेनेति अनुमानम्। इतिशब्दः प्रकारवचनः। इत्थं रूपं स्मर्यमाणं वैश्वानरस्य परमात्मत्वेऽनुमानं स्यात्; द्युप्रभृतिपृथिव्यन्तमवयवविभागेन वैश्वानरस्य रूपमिहोपदिष्टम् "अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रसूर्यौ", "द्यां मूर्धानं यस्य विप्रा वदन्ति" इति श्रुतिस्मृतिप्रसिद्धं परमपुरुषरूपमिह प्रत्यभिज्ञायमानं वैश्वानरस्य परमात्मत्वे लिङ्गं स्यादित्यर्थः ॥२६॥

शब्दादिभ्योऽन्तःप्रतिष्ठानाच्च नेति चेन्न तथा दृष्ट्युपदेशादसम्भवात् पुरुषमपि चैनमधीयते। १-२-२७,

अनिर्णयमाशङ्क्य परिहरति-शब्दादिभ्योऽन्तःप्रतिष्ठानाच्च— इति। शब्दस्तावत् वाजिनां वैश्वानरविद्याप्रकरणे, "स एषोऽग्निर्वैश्वानरः" इति वैश्वानरसमानाधिकरणोऽग्निशब्दः। अस्मिन् प्रकरणे च, "हृदयं गार्हपत्यः" इत्यारभ्य वैश्वानरस्य हृदयादिस्थानस्याग्नित्रयपरिकल्पनं प्राणाहुत्याधारत्वं चेत्यादि प्रतीयते। वाजिनामपि, "स यो हवै तमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषविधं

पुरुषेऽन्तःप्रतिष्ठितं वेद'' इति वैश्वानरस्य शरीरान्तःप्रतिष्ठितत्वं प्रतीयते। अतः एतैर्लिङ्गैर्वैश्वानरस्य जाठराग्नित्वप्रतीतेर्नायं परमात्मेति शक्यनिर्णय इति चेत्-तन्न। तथा दृष्ट्युपदेशात्। तथोपासनोपदेशादित्यर्थः। दृष्टिः-उपासनम्। जाठराग्निशरीरतया वैश्वानरस्य परमात्मन उपासनं ह्यत्रोपदिश्यते-"अयमग्निर्वैश्वानरः, पुरुषेऽन्तःप्रतिष्ठितः" इत्यादौ। कथमवगम्यत इति चेत्-असम्भवात्; केवलजाठराग्नेस्त्रैलोक्यशरीरत्वाद्यसंभवात्। पुरुषमपि चैनमधीयते। चशब्दः प्रसिद्धौ। वाजिनः तत्रैव, "स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत् पुरुषः" इति एनं वैश्वानरं पुरुषमपि ह्यधीयते। पुरुषश्च परमात्मैव, "पुरुष एवेदं सर्वम्", "पुरुषान्न परं किंचित्" इत्यादिषु प्रसिद्धेः ॥२७॥

अत एव न देवता भूतञ्च। १-२-२८.

यतस्त्रैलोक्यशरीरोऽसौ वैश्वानरः, यतश्च निरुपाधिकपुरुषशब्दनिर्दिष्टः; अत एव नाग्न्याख्या देवता, महाभूततृतीयश्च वैश्वानरः शङ्कनीयः ॥२८॥

साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः। १-२-२९.

अग्निशरीरतया वैश्वानरस्योपासनार्थमग्निशब्दसमानाधिकरणनिर्देश इत्युक्तम्। विश्वेषां नराणां नेतृत्वादिना संबन्धेन यथा वैश्वानरशब्दः परमात्मनि वर्तते, तथैवाग्निशब्दस्यापि वृत्तौ न कश्चिद्विरोधः-इति जैमिनिराचार्यो मन्यते ॥२९॥

"यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरम्" इति द्युप्रभृतिपृथिव्यन्तप्रदेशसम्बन्धिन्या मात्रया परिच्छिन्नत्वमनवच्छिन्नस्य परमात्मनो वैश्वानरस्य कथमुपपद्यत इत्यत्राह—

अभिव्यक्तेरित्याश्मरथ्यः। १-२-३०.

अनवच्छिन्नस्यैव परमात्मनः उपासनाभिव्यक्त्यर्थं द्युप्रभृतिपृथिव्यन्तप्रदेशपरिच्छिन्नत्वमिति आश्मरथ्य आचार्यो मन्यते ॥३०॥

द्युप्रभृतिप्रदेशावच्छेदेनाभिव्यक्तस्य परमात्मनो द्युम्वादित्यादीनां मूर्धाद्यवयवकल्पनं किमर्थमिति चेत्-तत्राह—

अनुस्मृतेर्बादरिः । १-२-३१.

अनुस्मृतिः-उपासनम्, ब्रह्मप्राप्तये तथोपासनार्थं मूर्धप्रभृतिपादान्त-देहपरिकल्पनमिति बादरिराचार्यो मन्यते ॥३१॥

अयं वैश्वानरः परमात्मा त्रैलोक्यशरीर उपास्यः उपादीयते चेत्—"उर एव वेदिर्लोमानि बर्हिर्हृदयं गार्हपत्यः" इत्यादिना उपासक-शरीरावयवानां गार्हपत्यादित्वपरिकल्पनं किमर्थमित्यत्राह—

सम्पत्तेरिति जैमिनिस्तथा हि दर्शयति ।

वैश्वानरविद्याङ्गभूतायाः उपासकैरहरहः क्रियमाणायाः प्राणाहुतेः अग्निहोत्रत्वसम्पादनाय गार्हपत्यादित्वपरिकल्पनमिति जैमिनिराचार्यो मन्यते । तथाह्यग्निहोत्रसंपत्तिमेव दर्शयतीयं श्रुतिः प्राणाहुतिं विधाय, "अथ य एवं विद्वानग्निहोत्रं जुहोति" इति । उक्तानामर्थानां पूजितत्वख्यापनायाचार्य-ग्रहणम् ॥३२॥

आमनन्ति चैनमास्मिन् । १-२-३३.

एवं परमपुरुषं वैश्वानरं द्युभ्वादिदेहम् अस्मिन् उपासकदेहे प्राणाग्निहोत्रेणाराध्यत्वाय आमनन्ति हि, "तस्य ह वा एतस्य वैश्वानरस्य मूर्धैव सुतेजाः" इत्यादिना । उपासकमूर्धादिपादान्ता एव द्युप्रभृतयः परमपुरुषस्य मूर्धादय इति प्राणाग्निहोत्रवेलायामनुसन्धेया इत्यर्थः ॥३३॥

इति वैश्वानराधिकरणम् ॥६॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे प्रथमाध्यायस्य द्वितीयः पादः ॥

வைச்வாநராதிகரணம் 6.

('அக்நிர் மூர்த்தா' என்று தொடங்கி ஒருவகை உருவத்தைச் சொல்லும் உபநிஷத்து பரமாத்மாவைப் பணிக்குமென்று கீழே கூறவே, அவ்வுருவைச் சொல்லும் வேறு உபநிஷத்வாக்யம் அக்நிவைச்வாநரவிஷயமானது பரமாத்மாவையே கூறுவதாகுமா என்கிற விசாரமெழுகிறது.)

சாந்தோக்யத்தில், 'வைச்வாநராத்மாவை நன்கு உபாஸிக்கிறீர், அவ்வாத்மாவையே எங்களுக்கு உபதேசிக்கவேணும் என்று தொடங்கி, 'யாவனொருவன் ப்ராதேசமாத்ரமாயும் அளவு கடந்ததுமான வைச்வாநராத்மாவை உபாஸிக்கின்றானோ' என வோதப்படுகிறது. இந்த வைச்வாநரன் பரமாத்மா என்று முடிவுசெய்யக்கூடுமா, கூடாதா என்று ஸம்சயம். முடிவு செய்தல் முடியாதென்றது பூர்வபக்ஷம். ஏனெனில், வைச்வாநரசப்தத்தை 'வயிற்றிலுள்ள அக்னி, மூன்றாவது பூதம், அக்னி தேவதை, பரமாத்மா என்ற நான்கு பொருள்களிலே வழங்குவது வேதத்தில் ஆங்காங்கு காணக்கிடக்கிறது. இந்த இடத்தில் எல்லா அர்த்தங்களைக் கொள்வதற்கும் குறிகள் இருக்கின்றனவாம். ஆகையாலிங்கு இதுதான் என்று பொருளை நிர்த்தாரணம் செய்யலாகாதென்க.

ஸித்தாந்தமாவது—தொடக்கத்திலே, 'நமக்கு ஆத்மா எது? எது ப்ரம்மம்' என்ற வாக்யம் ஜீவர்களுக்கு ஆத்மாவான ப்ரம்மம் எது என்ற பொருளைக் கூறுகிறது. மேலே பல தரம், 'வைச்வாநரனென்ற ஆத்மாவை' என ப்ரம்மசப்தத்திற்குப் பதிலாக வைச்வாநரசப்தத்தை ப்ரயோகித்துளது. ஆகையால் ஜீவர்களுக்கு ஆத்மாவான ப்ரம்மமே வைச்வாநராத்மா என அறியலாகும். ஸூத்ரார்த்தமாவது—

வைச்வாநர: ஸாதாரணசப்தவிசேஷாத்.

[Grantha script] (1—2—25)

வைச்வாநரசப்தத்தால் சொல்லப்படுவது பரமாத்மா; பொதுவான சப்தத்திற்கும் (பொருக்கி ஒன்றைக் குறிப்பிடக்கூடிய) விசேஷமிருப்பதால்.

வைச்வாநரசப்தம் பல பொருளைக் கூறுமாறு பொதுவாகிலும், இவ்விடத்தில் பரமாத்மாவுக்கே கூடுமான, எல்லாவற்றிற்குமாத்மாவாயிருத்தல் போன்ற பல தர்மங்களாலே பரமாத்மா என்று ஒரு பொருளிலே நிற்கும் தன்மை ஏற்படுகிறது. (25)

ஸ்மர்யமாணமநுமாநம் ஸ்யாதிதி.

[Grantha script] (1—2—26)

இத்தகைய உருவம் இங்கே நினைக்கப்படுகிறதாய்க்கொண்டு பரமாத்மாவை ஸாதிக்க ப்ரமாணமாகிறது.

விண்ணுலகம் முதல் மண்ணுலகம் வரையிலான வஸ்துக்கள் வைச்வாநராத்மாவின் அவயவங்களாகப் பிரித்துக் கூறப்பட்டுள்ளன. இந்த ரூபம் பரமாத்மாவின் ரூபமாவது முன் அதிகரணத்திலுள்ள முண்டகவாக்யம், மஹாபாரதம் முதலிய ச்ருதி ஸ்ம்ருதிகளிலே ப்ரஸித்தம். அவ் வவயவங்களை இங்கே ஒன்றாகச் சேர்த்துப் பார்த்தபோது இந்த ரூபமுள்ள வைச்வாநரன் பரமாத்மாவென்பது தெளியலாகும். (ஸூத்திரத்தில் இதி என்பதற்கு இப்படிப்பட்ட ரூபம் எனப்பொருள்.) (26)

இந்த நிர்ணயம் கூடாதென்று மீண்டும் வினவி மறுமொழி கூறுகிறார்—

சப்தாதிப்யோऽந்த:ப்ரதிஷ்டாநாச்ச நேதி சேத் ந
ததா த்ருஷ்ட்யுபதேசாத் அஸம்பவாத் புருஷமபிசைந மதீயதே.

𑌶𑌬𑍍𑌦𑌾𑌦𑌿𑌭𑍍𑌯𑍋𑌽𑌨𑍍𑌤𑌃𑌪𑍍𑌰𑌤𑌿𑌷𑍍𑌠𑌾𑌨𑌾𑌚𑍍𑌚 𑌨𑍇𑌤𑌿 𑌚𑍇𑌨𑍍𑌨
𑌤𑌥𑌾𑌦𑍃𑌷𑍍𑌟𑍍𑌯𑍁𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌦𑌸𑌂𑌭𑌵𑌾𑌤𑍍 𑌪𑍁𑌰𑍁𑌷𑌮𑌪𑌿 𑌚𑍈𑌨𑌮
𑌧𑍀𑌯𑌤𑍇 (1—2—27)

அக்நி என்ற சொல், த்ரேதாக்னிகளின் அமைப்பு,ப்ராணாஹுதிக்கு ஆதாரமாயிருக்கை என்ற காரணங்களாலும், உடலினுள் இருப்பதாலும் வயிற்றிலுள்ள அக்நியே வைச்வாநரனென விளங்குவதால் வைச்வாநரன் பரமாத்மாவல்லன் என்ன வேண்டா. வைச்வாநரபரமாத்மாவை வயிற்றிலுள்ள அக்நிக்கு ஆத்மாவாக உபாஸிப்பதை உபதேசிக்கிறதாம். மூவுலகும் உருவாவது கூடாதே. வைச்வாநரனைப் புருஷனென்றும் ஓதியிருக்கின்றனரே.

அக்நிரஹஸ்யத்தில் வைச்வாநரவித்யாப்ரகரணத்தில் 'அத்தகைய இந்த அக்நி வைச்வாநரம்'. என்று வைச்வாநரத்தை அக்நி என்ற சொல்லாலும் குறித்ததால் அக்னியையே கொள்ள வேண்டுமே யல்லது பரமாத்மா முதலான பொருள்களைக் கொள்ளக்கூடாதென விளங்கும். இவ்வுபநிஷத்தும் 'ஹ்ருதயமானது கார்ஹபத்யமாம்' என்றது முதலான வாக்யங்களிலே ஹ்ருதயத்தைச் சார்ந்த வைச்வாநராக்னியை கார்ஹபத்யமாகவும், முகம், மனம் இவற்றில் ஸம்பந்தப்பட்ட அக்னிகளை ஆஹவநீய தக்ஷிணாக்நிகளாகவும் சொல்லிற்று. அவ்வாறே கூறி அங்கே ப்ராணாக்நிஹோத்ரம் (அதாவது உண்ணத்தொடங்கின

வர் முதலில் செய்யும் ப்ராணாஹுதிகள்) செய்யப்படுவதையும் மேலே மொழிந்தது. அக்நி ரஹஸ்யத்திலே, "புருஷாகாரமான வைச்வாநராக்னியை யாவனொருவன் உடலினுள் நிலைபெற்றதாக அறிகிறான்" என்ற வாக்யத்திலே உடலினுள் இருக்கை உரைக்கப்பட்டது. இந் நான்கு காரணங்களாலே வைச்வாநரமானது வயிற்றுள்ளிருக்கும் அக்னி என்று தெரிவதால் பரமாத்மாவென்று நிர்ணயம் செய்யக்கூடாதென்னில்—வயிற்றினுள் இருக்கும் அக்னியைக் கூறி அதனை சரீரமாக உடையவனாகப் பெருமானின் உபாஸன மல்லவோ இங்கு, 'உடலினுள் இவ் வைச்வாநராக்நி நிலை பெற்றுளது' என்கிற வாக்கியத்திலே உபதேசிக்கப் பெற்றுள்ளது. இல்லையேல், வெறும் அக்னியை மட்டும் சொல்வதாகில், மூவுலகும் சரீரமா யிருக்கை முதலியன அதற்குக் கூடுமோ? மேலும் அக்நிரஹஸ்யத்திலே புருஷன் என்று வைச்வாநரனைச் சொல்லுகிறது- புருஷசப்தம் பரமாத்மாவையே கூறுவதென்பது, 'இஃதெல்லாம் புருஷனே.', 'புருஷனுக்கு மேற்பட ஒன்றும் இல்லை' என்றது முதலான புருஷஸூக்தாதி வாக்யங்களிலே ப்ரஸித்தமே. (27)

அத ஏவ ந தேவதா பூதம் ச.
அத ஏவ ந தேவதா பூதம் ச. **1-2-28**

மூவுலகங்களையும் உடலாக உடைமை, புருஷனென்று தனிச்சொல்லால் சொல்லப்படுகை யென்ற இவைகளைக் கொண்டே, இவ் வைச்வாநர பதத்தின் பொருள் அக்னி தேவதையென்றோ மூன்றும் மஹா பூதமென்றோ வினவுதல் கூடாதென்க. (28)

ஸாக்ஷாதப்யவிரோதம் ஜைமிநி:. ஸாக்ஷாதப்யவிரோதம் ஜைமிநி:

அக்நிபதம் நேராகவே பரமாத்மாவைச் சொல்வதில் விரோதமொன்றுமில்லை யென்கிறார் ஜைமினி முனிவர்.

வயிற்றுள்ளிருக்கும் அக்னியை உடலாக உடையவனாகப் பரமாத்மாவை உபாஸிப்பதை யறிவிப்பதற்காக இங்கு அக்னி என்ற சொல் இருக்கிறதென முன் பாதராயணர் பணித்துளார். 'வைச்வாநர' என்ற சொல் எல்லா மனிதர்களையும் நடத்துதல் முதலான தர்மங்களைக்கொண்டு நேராகவே பரமாத்மாவைச் சொல்வது போல், 'அக்நி' என்ற சொல்லும் 'அக்ரம் நயதி'

(முன்னுக்கு நடத்துகிறான்) என்ற பொருள் கொண்டு நேராகவே பரமாத்மாவைப் பணிப்பதில் குற்றம் யாதுமில்லை யென்றார் ஜைமினி முனிவர். (29)

'அபிவிமாநம்' என்று அளவு கடந்தவனாகச் சொல்லப் பட்ட பரமாத்மாவை 'ப்ராதேச மாத்ர' என்று சொன்னதெவ் வாறென்னில்—

அபிவ்யக்தேரித்யாச்மரத்ய: ஐவிவ்யக்தேரிதி ஆச்மரத்ய: (1–2–30)

'உபாஸநத்திய தோற்றம் காரணமாக' என ஆச்மரத்யர் (அபிப் ராயப்படுகிறது கொள்க.)

உண்மையில் பரமாத்மா அளவு கடந்திருந்தாலும் ஓர் உருவம் கொண்டு உபாஸித்தாலல்லது தோற்றம் கூடாதாகை யாலே விண் முதல் மண் வரையிலான— உண்மையில் பரமாத்மா வின் உடலாகவேயான—(வஸ்துக்களைத் தலை முதல் கால் வரையிலான அவனது அங்கங்களாகக் கற்பனை செய்து அந்த ப்ரதேசமாம்) அங்கங்களாலே அளவு படுத்தப்பட்டிருப்பதைப் பணிக்கிறது 'ப்ராதேச மாத்ர' என்ற சொல என்றபடி. (30)

ஆகிலும் விண் மண் முதலானவற்றைத் தலை கால் என்ற வகையில் அங்கங்களாகக் கற்பனை செய்ததென் என்னில்:—

அநுஸ்ம்ருதேர்பாதரி:. அநுஸ்ம்ருதேர் பாதரி: (1—2—31)

அவ்வாறு உபாஸநம் செய்தால்தான் வைச்வாநர வித் யையால் பிரம்மத்தைப் பெறலாமென்று பாதரி முனிவர் பணித்தார். (31)

மூவுலகங்களை உடலாகக் கொண்ட பரமாத்மாவின் உபா ஸநம் இங்கு உபதேசிக்கப்படுகிறதாகில், 'மார்வே வேதி, மயிர் களே தர்ப்பம் ;ஹ்ருதயமே கார்ஹபத்யாக்நி' என்று தொடங்கி, உபாஸிப்பவனின் அவயவங்களை ஹோமக்கருவிகளாகக் கற் பனை செய்ததென என்னில்— (31)

ஸம்பத்தேரிதி ஜைமிநி: ததா ஹி தர்சயதி.
ஸம்பத்தேரிதி ஜைமிநிஸ்ததா ஹி தர்சயதி (1—2—32)

ப்ராணாஹுதி அக்நிஹோத்ரமாவது காரணமாக என்றார் ஜைமிநி; அங்ஙனமே விளக்கியுள்ளதால்.

வைச்வாநரவித்யைக்கு அங்கமாக உபாஸகன் தினந் தோறும் செய்யும் ப்ராணாஹுதியை அக்நிஹோத்ரமாக பாவிக்கவேண்டியிருப்பதால் அதற்காக கார்ஹபத்யம் முதலான அக்னிகளையும் அவற்றிற்கு வேண்டுவனவற்றையும் கற்பித்திருக்கிறதென்றனர் ஜைமினிமுனிவர். வேதமும், 'இவ்வாறு அறிந்து எவன் அக்நிஹோத்ரம் செய்கிறானோ' என்று அதனையே தெளிவிக்கின்றதே. (32)

வைச்வாநரவித்யைக்கு ப்ராணாஹுதி எவ்வாறு அங்கமென்னில்—

ஆமநந்தி சைநமஸ்மிந். [illegible] (1—2—33)

உபாஸகனுடைய உடலில் உலகத்தையுடலாக உடைய பரமாத்மாவை ஓதவும் செய்கின்றனர்.

வைச்வாநர பரமாத்மாவின் தலை முதலான அங்கங்களாக ஓதப்பட்ட விண் முதலான வஸ்துக்களுக்கு ஸுதேஜஸ் என்றது முதலான பேர்களை யிட்டுப் பிறகு உபாஸகனுடைய தலை முதல் கால் வரையிலான அவயவங்களை அந்த ஸுதேஜஸ்ஸு முதலியனவான பரமாத்மாவின் அவயவங்களாகப் பாவிக்க உபதேசம் செய்துளது. இதனால் உபாஸக சரீரத்தை அவனது சரீரமாக நினைத்து அப் பரமாத்மாவையே இதனுள் இருப்பதாகப் பாவித்து இங்குச் செயயும் ப்ராணாஹுதிகளை அவனுக்கே ஆராதனமாக நினைக்கவேண்டுமென வறிவிப்பது விளங்குவதால் இவ்வித்யைக்கு இது அங்கமாகின்றது.

ஆகப் பரமாத்மாவே யாவான் வைச்வாநரன்.

ஸ்ரீ பகவத்ராமாநுஜஸ்வாமிபாதர் அருளிச்செய்த
வேதாந்ததீபத்தின் மொழிபெயர்ப்பில் முதல் அத்யாயம்
இரண்டாம் பாதம்
முற்றிற்று.

---

(6) *Vaiswānarādhikaranam*

[Passages in *Muṇḍakōpanishad* where *Brahman* is stated as having all worlds as organs were considered

in the previous *Adhikarana*. Now such passages in the upanishad of *Chāndōgya* are to be considered.]

VAISWANARA SADHARANA SABDA VISESHAT 1—2—25.

Vaiswanara is *Brahman*, for the word, (though it can connote Brahman and some other things also,) here is associated with enumeration of quaifications peculiar to *Brahman*, and so is to be restricted to mean *Brahman* only.

In *Chāndōgya* it is said that *Gawtama* and others went to King *Kaikēya* and sought knowledge of the true nature of *Vaiswānara*.

They said, "You know the true nature of the *Vaisvānara Ātman*. Pleace, instruct us." After hearing from them their ideas in respect of *Vaiswānara*, he replied as follows—"whoever meditates on this *Vaiswānara Ātman*, though indeed limitless, as limited by a body with organs, eats the food existing in everything in the world". The word *Prādēsamātra means* "Limited as possessing organs" (head to foot) in the manner noted in the previous *sootra*.

Opponent says, "The meaning of the word *Vaiswānara* cannot be fixed, for it may mean one of these (1) digestive fire (in the stomach), (2) the third of the five elements, (3) *Agni Dēvata*, and (4) *Brahman*; for in the *srutis* the word is used in all these connotations. Here, it is possible in the context to apply each one of the above connotations."

Answer:—The text starts with the query, "which is our soul, and which is *Brahman* ?" and later on, in the passage, "who meditates *Ātman Vaiṣwānara*" repeated a number of times, the word *Vaiṣvānara* is used in the place of and to connote *Brahman*. Hence it must be concluded that *Vaiṣvānara* here means the indwelling *Brahman*. (25)

SMARYAMANAM ANUMANAM SYADITI 1-2-26.

Tbe description of the form given here in the above manner brings to our recollection similar description of *Brahman's* form elsewhere and leads to the inference that what is intended here is *Brahman*.

The passages elsewhere are (1) from *muṇdaka* which has been referred to already, (2) a passage quoted from a *smṛti* meaning, "Brahmins say that heaven is his head etc, etc',

The same question as to ambiguity of expression is again raised and answered—

SABDADIBHYONTA:PRTISHTHANAT CHA NETICHET NA TATHA DRSHTYUPADESAT ASAMBHAVAT PURUSHAMAPI CHAINAM ADHEEYATE 1—2-27.

If it be argued, 'No, because there are a specific word and other points against, and because it is said to be inside the body, Not so, because meditation in the manner is taught: also because of incompatability: and because also he is called *Purusha*.

In *Agni Rahasya* of *Ṣukla Yajurvēda* dealing with the same *Vaisvā*nara *Vidyā* occurs a passage meaning, "He is this *agni Vaisvānara.*" Here the word *Agni* is used as equivalent to *Vaisvānara.* Hence it is argued that *Vaisvānara* cannot be *Brahman.* Again, in another passage in the very *Chāndōgya*, *Vaisvānara* in the heart, mind and mouth is supposed to be three Vedic Fires (*Gārhapatya* Agni, *Dakshiṇāgni* and *Āhavaneeya* Agni). Still further, it is said that the five *Prāṇa-Āhutis*) performed before meals) are to be in *Vāisvānara.* From the above, *Vaisvānara* is identified with *Agni* in the stomach; and still from another passage of *Agni Rahasya*, "who meditates on this *Vāisvānara Agni* as having a *Parusha-form* and being within the body". The statement that *Vaisvānara* is within the body shows that it is the

fire in the stomach. (It is to be considered as *Purusha Vidha* as its heat pervades *Purushākara*, body).

Hence it is argued that *Vaisvānara* is the Digestive Fire.

Answer:–The fire referred to is not the ordinary fire or *Agni*; but the reference is to *Brahman* to be meditated upon inside the *Agni* as its soul. Because the *Roopa* or the form described in the previous passage cannot apply to any body but *Brahman*, the form being described that (heaven is his head, etc, .etc.) all the three worlds form his body. The word '*Purusha*' is used in the passage (who is *Purusha* is *Vaisvanara*) in *Agni Rahasya* refers to *Paramātman* as is seen from the passage, "only *Pursha* is this whole' in *Purusha Sookta*. (27)

ATA EVA NA DEVATA BHOOTAM CHA 1-2-28.

For the same reason, Vaiswanara is neither the Agni deity nor the third element (because *vaisvanara* is described as having the three worlds as his body and is named *Purusha*)

SAKSHAT API AVIRODHAM JAIMINI: 1—2—29.

Jaimini says that there can be no conflict if the word Agni is understood in a direct way (i. e in an etymological sense).

In the previous *Sootra* (27), *Bādarayaṇa* has explained that the word *Agni* denotes *Paramātman* in an indirect way, by understanding by the word *Agni* the soul in *Agni*. *Jaimini* is of opinion that, "if *Vaisvānara* is taken etymologically–thus *Visvēshām—Naraṇām Nēta* "one who leads all men"–then in this sense it denotes *Paramatman*, so also the word *Agni* is to be taken as combination of two words *Agram* and *Nayati* (that which leads upwards); this quality obtains only in *Paramātman*. Hence no objection.

Further question is raised as to why should a limitless person be spoken with limitation. The answer is,——

ABHIVYAKTERITI ASMARATHYA: 1—2-30-

"It is stated as limited because it is then easy to meditate upon.

Opponent asks—*Paramātman* is unlimited and immeasurable. How is he then said to be *Prādesamātram* limited by heaven, Sun, Water, Earth, etc.?

Answer:—only for the purpose of easy meditation.

Why *Paramātman* should be endowed even so with organs is given by the sootra—

ANUSMRTE: BADARI: 1-2-31

"It is for the purpose of meditation" says Badari. 'This is one form in which meditation on Brahman may be made.

Why should the meditator's organs (heart, mind, chest, etc.) be described as *Agnis* and the place in which *Agni* is placed (*Vedi*), etc? The *Sootra* gives the . answer—

SAMPATTERITI JAIMINI: TATA HI DARSAYATI 1-2-33

Jaimini says 'It is for the purpose of making Pranahuti as Agnihotra; Sruthi says this.

Every meditator of *Vaisvanara* should think the *Prāṇāhuti* performed by him every day as *Agnihōtra* (Vedic sacrifice). (Note—Generally a Brahmin before he commences his meals puts into his mouth a small quantity of food with ghee five times uttering some *mantras*. Here the meditator is asked to imagine this offerings of food as *Agnihōtra*.)

In *Agnihōtra* secrifice. Agni and a platform to place it on, etc. ,are necessary ingredients. Hence to approximate the *Praṇāhuti* to this sacrifice, the *Upāsaka* is instruct- ed to imagine the organs of his body as such ingredients). The above injunction is clear from the passage meaning, "Thus the learned performs the *Agnihōtra*."

AMANANTI CHA ENAM ASMIN 1-2-33

The Vaisvanara Paramatman is said to be within the body of the meditator.

As *Paramātman* is to be worshipped by making *Prāṇa Agnihōtra*, He is to be meditated upon as being in the body. For that purpose, the meditator's organs-head, eyes, heart, and Feet, etc., should be medi, tated upon as the organs of the *Paramātman* i. e. heaven etc. (33)

The Second Pada Ends.

प्रथमाध्याये तृतीयः पादः

(१) द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात् । १-३-१.

आथर्वणे "यस्मिन् द्यौः पृथिवी चान्तरिक्षमोतं मनः सह प्राणैश्च सर्वैः । तमेवैकं जानथात्मानमन्या वाचो विमुञ्चथ । अमृतस्यैष सेतुः" इत्यत्र द्युपृथिव्यादीनामायतनं किं जीवः ? उत परमात्मेति संशयः । जीवः-इति पूर्वः पक्षः; मनःप्रभृतीन्द्रियाधारत्वश्रुतेः, उत्तरत्र नाडीसम्बन्धात्, जायमानत्वश्रुतेश्च । राद्धान्तस्तु—निरुपाधिकात्मत्वामृतसेतुत्वयोः परमात्मधर्मयोः श्रवणात् परमात्मैवायम् । सर्वं नियन्तृतया आप्नोतीति ह्यात्मा । अमृतस्य प्रापकतया सेतुश्च स एव । नाडीसंबन्धः, बहुधाजायमानत्वञ्च,-"सन्ततं सिराभिस्तु लम्बत्या कोशसन्निभम्", "अजायमानो बहुधा विजायते" इत्यादिषु सर्वसमाश्रयणीयत्वायाजहत्स्वभावस्यैव परमात्मनोऽपि दृश्यते -इति । सूत्रार्थस्तु—द्युपृथिव्यादीनामायतनं-परमात्मा; स्वशब्दात् = स्वासाधारणात्मशब्दात् ॥१॥

मुक्तोपसृप्यव्यपदेशाच्च । १-३-२.

"तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति", "तथा विद्वान्नामरूपाद्विमुक्तः परात् परं पुरुषमुपैति दिव्यम्" इति च बन्धान्मुक्तस्य प्राप्यतया व्यपदेशाच्चायं परमात्मा ॥२॥

नानुमानमतच्छब्दात् प्राणभृच्च । १-३-३.

आनुमानम्–अनुमानगम्यं प्रधानम् । यथा तद्वाचिशब्दाभावात् तदिह न गृह्यते; तथा प्राणभृदपीत्यर्थः । अतश्चायं परमात्मा ॥३॥

भेदव्यपदेशात् । १-३-४.

"अनीशया शोचति मुह्यमानः । जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशम्' इत्यादिना जीवाद् भेदेन व्यपदेशाच्चायं परमात्मा ॥४॥

प्रकरणात् । १-३-५.

"अथ परा, यया तदक्षरमधिगम्यते" इत्यादिना परमात्मन एव प्रकृतत्वात् ॥५॥

स्थित्यदनाभ्यां च । १-३-६.

"तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति" इति कर्मफलमनश्नतः परमात्मनो दीप्यमानतया स्थितेः, जीवस्य कर्मपरवशतया तत्फलादनाच्च, परमात्मनो जीवाद् भेदावगमात् अमृतसेतुर्द्युभ्वाद्यायतनं न जीवः । "अदृश्यत्वादिगुणकः" इत्यनेन परमात्मत्वे स्थापितेऽपि नाडीसंबन्धबहुधाजायमानत्वलिङ्गात् याऽवान्तरप्रकरणविच्छेदशङ्का, सा निराकृता, "द्युभ्वाद्यायतनम्" इति । वैश्वानरस्य त्रैलोक्यशरीरत्वादिना परमात्मत्वनिर्णय इति, मध्ये वैश्वानरविद्या निरूपिता ॥६॥

इति द्युभ्वाद्यधिकरणम् ॥१॥

முதல் அத்தியாயம் மூன்றும் பாதம

மூன்றும் பாதத்தில ஜீவன்முதலானவற்றிற்குத் தகும் அறிகுறிகள் வெகு வ்யக்தமாயிருக்கும் சில உபநிஷத்வாக்யங்களை விசாரித்து அவையுமெல்லாம் பரமாத்மாவையே கூறுமெனப்படுகிறது—

த்யுப்வாத்யதிகரணம் 1.

முண்டகமென்ற அதர்வோபநிஷத்தில் ஓதப்பட்ட, 'எவனிடம் ஸ்வர்க்கம், ப்ருதிவி, அந்தரிக்ஷம் என்றவையும், எல்லா இந்திரியங்களோடு மனதும் கோக்கப்பட்டுள்ளனவோ, அவ்வோர் ஆத்மாவையே உபாஸியுங்கோள்; வேறு பேச்சுக்களை விடுங்கள்; இவன் மோக்ஷத்தைப் பெற அணையாகிருன்' என்ற வாக்யத்திலே ஸ்வர்க்கம், ப்ருத்வி முதலானவற்றிற்கு ஆதாரமாக அறியப்படுகிறவன் ஜீவனு, அல்லது பரமாத்மாவா என்றது ஸம்சயம்.

ஜீவனென்றது பூர்வபக்ஷம்—மனம் முதலான இந்த்ரியங்களுக்கு ஆதாரமாக ஓதப்பட்டதால்; மேலே நாடிகளில் ஸம்பந்தம் சொல்லப்பட்டிருப்பதால்; மேலும், பிறக்கிருனென்னப்பட்டதால். ஸித்தாந்தமாவது—ஆத்மா என்ற சொல்லின் நேர்ப்பொருளானமை, மோக்ஷத்தைப் பெற அணையாயிருத்தல் என்ற பரமாத்மதர்மங்கள் ஓதப்பட்டதால் பரமாத்மாவே யிவ்வாத்மா. 'நியமனம் செய்து எங்கும் பரந்துளன்' என்றது ஆத்மா என்ற சொல்லின் பொருள். மோக்ஷத்தைப் பெறுவிப்பவனும் அவனே யாவான். நாடிகளோடு ஸம்பந்தமும், வெகுவாகப் பிறப்பதும், எல்லோரும் ஆச்ரயிக்கத் தகுமாறு தன் ஸ்வபாவத்தை விடாமலே பிறந்து வரும் பரமாத்மாவுக்கே உள்ளனவா மென்றது, 'சிறிது குவிந்த தாமரைப்பூப் போன்ற ஹ்ருதயம் (பரமாத்மாவின் இடம்) நாடிகளால் நிறைக்கப்பட்டுத் தொங்கா நிற்கிறது', 'பிறப்பிலன் சிறப்பான பிறவியைப் பலவாறு பெறுகிருன்' என்றவை முதலிய வாக்யங்களிலே காணக்கிடக்கிறது. ஸூத்ரார்த்தம்—

த்யுப்வாத்யாயதநம் ஸ்வசப்தாத். 𑌦𑍍𑌯𑍁𑌭𑍍𑌵𑌾𑌦𑍍𑌯𑌾𑌯𑌤𑌨𑌂 𑌸𑍍𑌵𑌶𑌬𑍍𑌦𑌾𑌤𑍍.

ஸ்வர்க்கம், பூமி முதலியவற்றிற்கு ஆதாரமானது பரமாத்மா; அது தனக்கேயாம் ஆத்மா என்றுற்போன்ற சொல்லினுல். (1)

முக்தோபஸ்ர்ப்யவ்யபதேசாச்ச. 𑌮𑍁𑌕𑍍𑌤𑍋𑌪𑌸𑍃𑌪𑍍𑌯𑌵𑍍𑌯𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌚𑍍𑌚.

மோக்ஷம் பெறுபவரால் நெருங்கப்படுகிறவனைப் பணிக்கப்பட்டதாலும்.

'உபாஸனை செய்தவன், அப்போது புண்யபாபங்களை உதறிவிட்டு ப்ரக்ருதிஸம்பந்தமற்றுச் சிறந்த ஒப்புமையைப் பெறு

கிறான்,' 'உபாஸனை செய்தவன் அதுபோலவே நாமரூபங்களி னின்று விடுபட்டவனாய் மேலானவற்றினும் மேலான திவ்யபுரு ஷனை நெருங்குகிறான்' என்ற வாக்யங்கள் கட்டினின்று விடு பட்டவனுக்கு அடையக் கூடியதாக இவ்வாத்மாவை விளக்கு கிறது. (2)

நாநுமாநமதச்சப்தாத் ப்ராணப்ருச்ச. நா நுமாந மத ச ப்ராணப்ருச்ச (1—3—3)

ப்ரக்ருதியன்றே; ஜீவாத்மாவுமன்று; அதனையே கூறும் சொல் இல்லாமையால்.

இங்குச் சொல்லப்படுமது (கபிலாகமத்திலே) யுக்தியால் ஸ்தாபிக்கப்பட்ட ப்ரக்ருதியாகாததுபோல் ஜீவாத்மாவுமாகாது.

பேதவ்யபதேசாத். பேதவ்யபதேசாத் (1—3—4)
வேறாக வியக்தமாக உரைக்கப்பட்டதால்.

'நியமிக்கும் சக்தியற்றதாய் போக்யமான ப்ருக்ருதியாலே மோஹிக்கப்பட்டுத் துயரமுறுகிறான். எப்போது ப்ரீதிக்கு கோசரமாகிறவனும், தன்னைவிட வேறுயுமுள்ள ஈச்வரனை (நிய மிக்கின்றவனை) காண்கிறானோ, 'அப்போது துயரம் தொலைய .யவனது மேன்மையைப் பெறுகிறான்' என்றவிடத்திலே ஜீவனை விட இவனை வேறாக நேராகச் சொல்லியுளதே. (4)

ப்ரகரணாத். ப்ரகரணாத் (1—3—5)
ஸந்தர்பத்தைக்கொண்டும்.

(2-ம் பாதம் 5ம் அதிகரணத்தில்) முன் விசாரிக்கப்பட்டுப் பரமாத்மவிஷயமாக ஸ்தாபிக்கப்பட்ட முண்டக வாக்யங்களில் பரவித்யையால் அடையப்படுவதாகச் சொன்ன அக்ஷரமென்ற பரமாத்மவஸ்துவே இதுவென்று ஸந்தர்பத்தினாலும் அறியப் படும்.

ஸ்த்தித்யதநாப்யாம் ச. ஸ்தித்யதநாப்யாம் ச (1—3—6)
(ஒப்பற்ற) இருப்பும்; உண்பதும் (ஓதப்பட்டு) உளவே.

'அவர்களிலொருவன் அரசங்கனியைச் சுவைத்துண்கிறான்; உண்ணாது ஒருவன் எங்கும் சிறப்பாக விளங்குகிறான்' என்றபடி

வினைப் பயனை உண்ணாத பரமாத்மாவின் ஒளி வீசி விளங்கும்
தன்மையாலும், ஜீவன் கர்மவச்யனாய் அதன் பயனை உண்கை
யாலும் பரமாத்மா ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறானமை தெளிவான
தால் மோக்ஷவணையாய் ஸ்வர்காதிகளுக்கு ஆதாரமான இவன்
ஜீவனாகான்.

2ம் பாதம் 5ம் அதிகரணத்திலே முண்டகம் பரமாத்மா
வையே பணிக்கிறதென்று ஸ்தாபிக்கப்பட்டிருந்தும், நாடி
களில் ஸம்பந்தம், பல பிறபபு முதலான ஜீவனின் அறிகுறிகளைக்
கொண்டு இந்தப் பாகம் முன் சொன்ன பரமாத்ம வாக்யங்
களோடு ஒரு ப்ரகரணமாய்ச் சேராதென்று பிறந்த கேள்வியை
இவ்வதிகரணத்தில பரிஹரித்தார். (ஆகில அந்த 5ம் அதிகர
ணத்தின் மேலாக அஙகேயே இது இருக்கலாமே என்ன
வேண்டா) 'மூவுலகை உடலாக உடையவன்' என்று அங்
குச் சொன்னபோது அடுத்தபடியாக அவ்வாறு சொலலும்
வைச்வாநரவித்யை இடையிலே விசாரத்திற்கு இடம் பெற்றது
(இது வெகு ஸ்பஷ்டமான ஜீவலிங்கமுள்ள வாக்யமாகையால
மூன்றும் பாதத்தில் இயைந்தது. (6)

THIRD PADA.

(1) *Dyubhvādyadhikaranam*

In the third *Pāda* as in the previous *Pādas* some *Vedānta* Texts are discussed as to whether they refer to *Paramātman* or any other thing.

The texts taken here are thought by the opponent as being more explicit in favour of his view than the texts examined on the 2nd *Pāda*. It is shown that even the text containing characteristics of *Jeeva* or matter refer only to *Paramātman*.

DYUBHVADYAYATANAM SWASABDAT 1—3—1

The support of heaven and Earth etc is the Paramatman because words which apply to him only are used

The text for consideration is in *muṇḍaka*, "In whom heaven, earth and the world between are

interwoven as well as the mind with all the senses; know only this *Ātman.* Leave off thinking of all other words except those relating to *Ātman.* He is the bridge (*Sētu*) to immortality"

Question :—Whether this supporter of Heaven, Earth, etc,. is *jeeva* or *Paramātman.* It is *jeeva*, because he is said to be the (possesser) (supporter) of manas (mind) and the senses, also later on, as connected with blood vessels; and again he is described as being born.

Answer :—No ! He is described as the unconditioned *Ātman* and also as the bridge to Immartality. These are attributes applicable to *Brahman* only. For it is said, referring to *Brahman*, "Surrounded by blood vessels, heart hangs like a lotus slightly opened; therin there is subtle *Ākāsa.* The All-pervading *Paramātman* is seated there and, without being born, he is born as many". As for the connection with blood-vessels and being born as many, these qualities are seen in Vedic passages as applicable to *Paramātman* also. Here the word *Ātman* means one who pervades all, controlling them. He is called the bridge because he leads to immortality. He is born and lives in the heart without losing his glory for the purpose of being meditated upou by the world.

MUKTOPASRPYA VYAPADĒSAT CHA 1-3-2

Also because it is said that he is to be] reached by the freed or relesed *jeevas*.

It is said in the *mundaka*, "then having shaken off all his merits and sins (good and evil), the meditater, freed from matter, attains a close likeness to him".

'The enlightened person (*Vidwān*) free from all names and forms attains the Devine *Purusha* greater than the great,' thus, he is said to be the ultimate attainment; hence this refers to *Paramātman* and not a *jeeva*, who according to the *Sruti* is the attainer, different from the attained object.

NA ANUMANAM ATACHABDAT PRANABHRT CHA 1—3—3

What is denoted here is not Prakrti because words applicable to it are not found here ; (similarly) *Jeevatman* too.

Anumāna means what is inferred by logic or inference; that is *Prakrti*. The reference here is not to be taken to *Prakrti* (for want of words relating to it); so also in the case of *jeeva*

BHEDAVYAPADESAT 1—3—4.

Because the distiuction between *jeeva* and *Paramatman* is noted.

"Deluded by *Māyā* which is under the control of *Paramātman* the *jeeva* becom es subject to pain. When he=*jeeva* realises the controller (*Paramātman*) as distinct object from himself through loving meditation, he gets freed from pains, and attains His greatness and glory" The above passage shows clearly that this *Ātman* is distinct from *Jeeva*.

PRAKARANAT CHA. 1-3-5

Because of the contex talso. It begine with the passage,, "Then the Higher knowledge. i e , meditation, by which the *Akshara (Para Brahman)* is reached.'

In the fifth *Adhikaraṅa* of the second *Pāda Akshara* mentioned in the *Mundakōpanishad* in the begining is proved to be *Paramatman*. Since the passage under consideration here occurs in the same context and is a continuation of it, the *Ātman* referred to here should also refer to the same *Paramātman*.

STHITI - ADANABYAM CHA. 1-3-6.

And because of the two, shining and Eating.

The passage to consider here means, "Of them, one eats, enjoying the taste of the fruit (*Pippala*); the other without eating shines with great and all-round brightness."

The *Paramātman* is said to exist (in the body) shining brightly all-round but without eating the fruits of *Karman;* and the *Jeeva* being subject to *Karman* eats such fruit. Therefore, *Parmātman* is said to be other and different from *Jeeva.* Thus the person mentioned before as the abode of Heaven, and Earth etc., and as the Bridge to immortality is not any *Jeeva.*

The object of this *Adhikaraṇa* is to remove the doubt raised hy the opponent to the effect that though the *Mnṇdakōpanishad* has been demonstrated to refer to *Paramātman* in the subsection II (*Adikaraṇa 5*), still (the opponent argues that) as the continuity (of the discussion of the subject) is broken by a reference to *Nādee S'ambandha* and having many births this passage under consideration cannot but refer to *Jeeva.*

The interposition of *Vaiswānarādhıkaraṇa* between *Adṛṣyatwādhıkaraṇa* and this *Adhıkaraṇa*, in spite of these two *Adhıkaraṇas* being started about one and the same *Upanishad* or *Vidyā*, is due to the fact that in the *Vaısvanara Vidyāt* he whole world is described as the body of *Paramātman* just as it is described in the *Muṇdaka* which was the subject of discussion there (1—2—5); that is why *Vaiswanarādhikarana* got its place next to that *Adhıkaraṇa.*

(२)भूमा सम्प्रसादादध्युपदेशात्। १-३-७.

छान्दोग्ये,-"यत्र नान्यत्पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति स भूमा" इत्यत्र भूमशब्दनिर्दिष्टो, निरतिशयवैपुल्यविशिष्टसुखस्वरूपः, किं प्रत्यगात्मा? उत परमात्मेति संशयः। प्रत्यगात्मेति पूर्वः पक्षः। "तरति शोकमात्मवित्" इति प्रक्रम्य, नामादिपरम्परयोत्तरोत्तरभूयस्त्वेन प्रश्नप्रतिवचनाभ्यां प्रवृत्तस्यात्मोपदेशस्य प्राणशब्दनिर्दिष्टे प्रत्यगात्मनि समाप्तिदर्शनात् प्रत्यगात्मन एव भूमसंशब्दनमिति निश्चीयते। राद्धान्तस्तु—यद्यपि प्रश्नप्रतिवचनाभ्यामुत्तरोत्तरभूयस्त्ववचनं प्राणे पर्यवस्थि(सि?)तम्- तथापि प्राणवेदिनोऽतिवादित्वमुक्त्वा, "एष तु वा अतिवदति यःसत्येनातिवदति" इति तुशब्देनोपासकभेदं प्रतिपाद्य, तस्य सत्योपासकस्य पूर्वस्मादाधिक्योपदेशात्, सत्यशब्दाभिधेयं परं ब्रह्मैव भूमविशिष्टमिति। सूत्रार्थस्तु—भूमगुणविशिष्टं परं ब्रह्मैव; सम्प्रसादादध्युपदेशात्। सम्प्रसादः प्रत्यगात्मा, "एष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य" इत्याद्युपनिषत्प्रसिद्धेः; "एष तु वा अतिवदति" इति प्रत्यगात्मनोऽधिकतयोपदेशात्। अतिवादित्वं हि स्वोपास्याधिक्यवादित्वम्॥

धर्मोपपत्तेश्च। १-३-८.

स्वाभाविकामृतत्व-स्वमहिमप्रतिष्ठितत्व-सर्वात्मत्व-सर्वोत्पत्तिहेतुत्वादीनां भूम्नि श्रूयमाणानां धर्माणां परस्मिन्नेव ब्रह्मण्युपपत्तेश्च भूमा परं ब्रह्मैव॥८॥

इति भूमाधिकरणम्॥२॥

பூமாதிகரணம் 2.

(கீழ் அதிகரணத்தில் பரமாத்மப்ரகரணத்திலிருப்பதாலே வாக்யங்கள் பரமாத்மாவையே பணிக்குமெனப்பட்டது. ஆகில் வேறோர் இடத்தில் ஜீவப்ரகரணத்தைக் கொண்டு ஜீவனையே கொள்க என்று வினை எழுகிறது மேலே விசாரிக்கப்படுகிறது.)

சாந்தோக்யத்திலே பூமவித்யையிலே, 'யாதொன்று அனுபவிக்கப்படுகிறபோது வேறொன்றைப் பார்ப்பது கேட்பது நன்கறிவது என்பன இல்லையோ, அது 'பூமா' எனப்படும் பெரிதாகும்' என்ற வாக்யத்திலே உயர்வற உயர்வுற்ற ஆனந்தரூபமானதாலே பூமா என்னப்பட்டது ஜீவாத்மாவா, பரமாத்மாவா என ஸம்சயம் பிறக்கிறது. ஜீவனென்றது பூர்வபக்ஷம். 'ஆத்மாவையறிந்தவன் சோகத்தைக் கடக்கிறான்' என்று தொடங்கி, நாமம். (சொல்)முதலான வஸ்துக்கள் க்ரமமாக மேன்மேற் சிறந்தனவாக வினாவிடைகள் வாயிலாக அறிவிக்கப்பட்டபிறகு ஆத்மோபதேசத்தைச் செய்கிறது இந்த வித்யை. நாரதர் ஸநத்குமாரரை ஆத்மாவையறிந்தவன் சோகத்தைக் கடக்கிறான் என்று கேள்வியுற்று அதனைக் கூறி, 'ஆத்மஜ்ஞானம் பிறப்பிக்கவேண்டும்' என்று வேண்ட, நீ யறிந்துள்ள வேதாதி சொற்களே ப்ரம்மமாக உபாஸிக்கப்படலாமென்று உபாஸனத்தையும் பலனையும் அவர் உபதேசிக்க, அதற்கும் மேலானது எது என்று மேன்மேல் நாரதர் கேட்டவண்ணமிருந்தார். ஸநத்குமாரரும், வாக்கு, மனது முதலான சிலவற்றை ப்ரம்மமாக உபாஸிப்பதை மேன்மேலாகச் சொல்லிவந்தார். கடைசியாக ப்ராணனே ப்ரம்மமெனப்பட்டது. அது ஜீவாத்மாவென்பது அங்குள்ள ஸந்தர்ப்பத்தால் விளங்கும். அதற்கும் மேலானது எது என்றவாறு வினாவிடைகளை மேலே கண்டிலோம். ஆகையால் அந்த ப்ராணனெனப்பட்ட ஜீவாத்மாவே பூமாவென்றும் ஸுகமென்றவாறும் மேலே விவரிக்கப்படுகிறதெனல் வேண்டும் என்றதாம்.

ஸித்தாந்தமாவது—வினாவிடை வாயிலாக மேலான வஸ்துவை மொழிவதென்கிற முறை ப்ராணனிலே முடிவுற்றது உண்மை. ஆயினும் ப்ராணோபாஸியை அதிவாதியென்று முதலிற் கூறி, 'ஸத்யத்தைக்கொண்டு அதிவாதம் பண்ணுகிறவன் யாவன், அவனே அதிவாதியாகிறான்' என்று ப்ராணோபாஸகனைக் காட்டிலும் வேறான ஓர் உபாஸகனை அவனுக்கு மேற்பட்டவனாக விளக்கியிருப்பதால் அவனால் உபாஸிக்கப்படும் ஸத்யமென்னும் வஸ்து வேறு என விளங்குவதால் ஸத்ய சப்தத்தின் பொருளாக ப்ரஸித்தமான பரப்ரம்மம் இங்குச் சொல்லப்படுகிறதாகையால் இதுவே பூமா என்பதுமாமென்றது.

இனி ஸூத்ரார்த்தம்—

பூமா ஸம்ப்ரஸாதாத் அத்யுபதேசாத். 𑌭𑍂𑌮𑌾 𑌸𑌂𑌪𑍍𑌰𑌸𑌾𑌦𑌾𑌦𑌧𑍍𑌯𑍁𑌪𑌦𑍇𑌶𑌾𑌤𑍍 (1–3–7)

பூமா என்று மிகுந்த ஸுகமாகச் சொல்லப்பட்டது பரமாத்மாவாம். ஜீவனுக்கும் மேலாக அதை யுபதேசித்திருப்பதால்.

'ஸம்ப்ரஸாத' என்ற சொல் ஜீவாத்மாவைச் சொல்லுமென்பது, 'இந்த ஸம்ப்ரஸாதன் இவ்வுடலினின்று வெளிக்கிளம்பி பரஞ்சுடரை நெருங்கி சுயரூபத்தின் தோற்றமுறுகிறான்' என்ற வாக்கியத்திலே தெளியலாகும். (ப்ரஸாதமாவது தெளிவு. நன்கு தெளிவு பெறுபவன் ஸம்ப்ரஸாதன்.) ஸத்யத்தைக் கொண்டு அதிவாதம் செய்பவனென்றால் ஸத்யத்தை உபாஸிப்பவன் என எங்ஙனே விளங்குமென்னில்—அதிவாதி என்பதற்கு, தான் உபாஸிக்கும் வஸ்துவைச் சிறந்ததாகச் சொல்லுகிறவன் என்பது பொருள். 'ப்ராணன் என்கிற ஜீவனைக் கொண்டு அதிவாதம் செய்பவன் சரியான அதிவாதியல்லன்; ஸத்யத்தைக்கொண்டு அதிவாதம் செய்பவனே அதிவாதி' என்றால், ஸத்யம் என ப்ரம்மம் உபாஸிக்கப்படுவது விளங்கும்.

தர்மோபபத்தேச்ச. 𑌧𑌰𑍍𑌮𑍋𑌪𑌪𑌤𑍍𑌤𑍇𑌶𑍍𑌚 1–3–8.

தர்மங்கள் பொருந்துவதாலும்.

இயற்கையாகவே அழிவற்றிருக்கை, தன்மேன்மையிலேயே தோன்றி நிலைத்திருப்பது, எல்லோருக்கும் ஆத்மாவாகை, எல்லாவற்றையும் உண்டுபண்ணுகை முதலான குணங்கள் பூமவஸ்துவுக்கு ஓதப்பட்டுள்ளன ப்ரம்மத்தினிடமே பொருந்துமாகையாலும் பூமா பரமாத்மாவே. (2)

---

(2) Bhoomādhikaraṇam

In *Chandōgya* it is said, "when enjoying which he does not see or hear anything else, nor meditate upon anything else, that is *Bhooma*, the big." Whether the thing denoted here by the word *Bhoomā* as being the highest bliss, is *Jeeva* or *Paramātman?* The opponent says it is *Jeeva* for this reason—*Nārada*,

troubled with *Samsāra* and having heard that when one realises *Ātman* he crosses grief, requested *Sanatkumāra* to teach him *Brahman*. *Sanatkumāra* replied that *Nāman* is *Brahman*. Being dissatisfied, *Nārada* asked if there was anything higher; *Sanatkumāra* replied, "Speech is high and it is *Brahman*.," This did not satisfy *Nārada* who put him further questions; step by step he asked up to the point when *Sanatknmāra* said, "*Prāṇa* is *Brahman*". At this stage further questions cease.

The opponent now argues: Here *Prāṇa* is *Jeeva*. There can be no doubt (because *Prāṇa* is said to be the father, mother, etc.) Since no further question is asked, it is to be understood there is nothing above *Prāṇa* (or *Jeeva*); what follows must be taken to refer to that *Prāṇa* only. So *Brahman* is a *Jeeva* That is the point raised.)

Answer—True, questions are put step by step; the answers stop with *Prāṇa*. However, though *Nārada* did not put a further question, *Sanatkumāra* told him, of his own accord, that *Satya* is higher than *Prāṇa*. Thus, He who sees, hears or meditates on *Prāṇa* (*Jeeva*) becomes *Ativādin*, i.e., prides himself as meditator of a great thing. But he alone becomes *Ativādin* who becomes *Ativādin* by *Satya*, i. e., by contemplating on *Satya*. Thus *Satyōpāsaka* is meant here as higher than *Prāṇōpāsaka*. So *Satya* is to be understood as higher than *Prāṇa* and the highest of all. Therefore this *Satya* is to be stated later on as *Bhooma sukha* (Great Biss). Hence *Bhooman* is *Paramātman*.

BHOOMA SAMPRASĀDĀT ADHYUPADESAT. 1-3-7.

Bhoomā (the big thing) is *Paramatman*, because he is stated to be above (greater than) *Jeeva*.

[Bhooma (Bigness) here means a big thing, this word being derived from *Bahu*.

The word '*Samprasāda*' in the *Sootra* denotes *Jeeva* as in the passage of the *Upanishad*, "*Ēsha Samprasāda: Asmāt Ṣareerāt Samtthāya Param Jyōtiy: upasampadya* (*See Daharādhikārana*).

DARMOPAPATTE: CHA. .-3-8:

"Because the attributes mentioned are appropriate only in the case of *Paramatman*."

The attributes referred to are denoted thus: (1). This is naturally immortal; (2). He depends on His own glory; He does not depend upon anything else; (3) He is the soul of everything above and below; (4) All this is from the *Ātman*. (8)

(३) अक्षरमम्बरान्तधृतेः । १-३-९.

वाजिनां गार्गिप्रश्ने,—"स होवाचैतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्त्यस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घमलोहितमस्नेहमच्छायम्" इत्यत्राक्षरशब्दनिर्दिष्टं प्रधानम्? जीवो वा,? उत परमात्मेति संशयः । प्रधानम्, जीवो वा; न परमात्मा—इति पूर्वः पक्षः । "कस्मिन्नु खल्वाकाश ओतश्च प्रोतश्च" इत्युक्ते, आकाशाधारतयोच्यमानमक्षरं प्रधानम्; जीवो वा; प्रधानस्य विकाराधारत्वात्, जीवस्याचिद्वस्त्वाधारत्वात्; न परमात्मा—इति । राद्धान्तस्तु—"यदूर्ध्वं गार्गि दिवः" इत्यारभ्य, कालत्रयवर्तिनः कृत्स्नस्याधारतया निर्दिष्टः आकाशोऽव्याकृतमेव; न वायुमान् आकाशः । ततः पश्चात् "कस्मिन्नु खल्वाकाश ओतश्च प्रोतश्च" इति पृष्टे तदाधारतयोच्यमानमेतदक्षरं प्रधानं भवितुमर्हति । नापि जीवः, "एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः" इत्यारभ्य प्रशासनात् सर्वाधारत्वश्रुतेः । सूत्रार्थस्तु—'एतद्वै तदक्षरं गार्गि' इति निर्दिष्टमक्षरं परमात्मा, अम्बरान्तधृतेः—अम्बरम्=वायु-

मान् आकाशः। अम्बरान्तः—अम्बरपारभूतम् ; अम्बरकारणमिति यावत्। कारणापत्तिरेव हि कार्यस्यान्तः । स च अम्बरान्तः अव्याकृतं प्रधानम्, तस्य धृतेः=धारणात्। अव्याकृतस्यापि धृतेस्तदक्षरं परमात्मैवेत्यर्थः ॥९॥

एवं तर्हि जीवो भवितुमर्हति; तस्य प्रधानधृत्युपपत्तेरित्याशङ्क्याह—

सा च प्रशासनात् । १-३-१०.

सा च अम्बरान्तधृतिः, "एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ" इति प्रशासनात् श्रूयते । प्रशासनम्—प्रकृष्टं शासनम् अप्रतिहताज्ञा । न चाप्रतिहताज्ञया कृत्स्नस्य चिदचिदात्मकस्य जगतो धृतिर्जीवे उपपद्यते । अतो न जीवः ॥१०॥

अन्यभावव्यावृत्तेश्च । १-३-११.

अन्यभावः—अन्यत्वम् । अस्याक्षरस्य परमपुरुषादन्यत्वं व्यावर्तयति वाक्यशेषः, "अदृष्टं द्रष्टृ" इत्यादिना सर्वैरदृष्टमेतदक्षरं सर्वस्य द्रष्टृत्यादिप्रधानजीवासंभावनीयार्थप्रतिपादनात् ॥११॥

इति अक्षराधिकरणम् ॥३॥

அக்ஷராதிகரணம் 3

[ஜீவனுக்கு மேலாக ஓதப்பட்டதால் பூமா ஜீவனல்லன் எனப்பட்டதுபோல், ப்ரதானத்திற்கு மேலாக ஓதப்பட்டதால் அக்ஷரம் ப்ரதானமன்று எனப்படுகிறது.]

ப்ருஹதாரண்யகத்திலே கார்கி என்பவள் யாஜ்ஞவல்கியரைக் கேட்க மறுமொழியாக அவர் உரைத்தார். 'கார்கி! இந்த அக்ஷரமே, பெரியதன்று, சிறியதன்று, குறுகினதன்று, நீண்டதன்று சிவந்ததன்று, பசையற்றது, நிழலற்றது' என்றவாறு: இவ்வக்ஷரமானது ப்ரக்ருதியா, ஜீவனா, பரமாத்மாவா என்று ஸம்சயமுண்டாகிறது. 'ஆகாயம் இவ்வக்ஷரத்தில் அமைக்கப்பட்டிருக்கிறது' என்று ஆகாயத்திற்கு ஆதாரமாகச்

சொல்லப்பட்டிருப்பதால் எல்லா மாறுதல்களுக்கும் ஆதாரமாம் அதற்குக் காரணமான ப்ரக்ருதியே அக்ஷரமாம். அல்லது அசேதந வஸ்துக்களுக்கெல்லாம் ஜீவன் ஆதாரமாகையால் ஜீவனே அக்ஷரமாகுக என்றது பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தம்—இங்கு ஆகாயமென்றது பஞ்சபூதங்களிற் சேர்ந்த ஆகாயமன்று; "ஸ்வர்காதிகளுக்கு மேலும்" என்று தொடங்கி மூன்று காலங்களிலுண்டாம் வஸ்துக்களுக்கெல் கெல்லாம் ஆதாரமாகச் சொல்லப்பட்டதால் "அவ்வாகாயம் எங்கு அமைக்கப்பட்டுள்ளது" என்று அதற்கு ஆதாரமாகச் சொல்லப்பட்டது ப்ரக்ருதியாகாது. ஜீவனுமாகான்; இவ்வக்ஷரத்தின் ஆஜ்ஞையிலே சூர்யசந்த்ரர்கள் தரிக்கப்பட்டுளர் என்றவாறு ஸங்கற்பத்தினால் ஸர்வத்தையும் தரிப்பது ஓதப்படுகிறதே. ஸூத்ரார்த்தமாவது—

அக்ஷரமம்பராந்தத்ருதே:. 𑌅𑌕𑍍𑌷𑌰𑌮𑌮𑍍𑌬𑌰𑌾𑌨𑍍𑌤𑌧𑍃𑌤𑍇𑌃 (1–3–9.)

அக்ஷரமென்பது இங்குப் பரமாத்மா. வாயு வீசும் ஆகாசத்திற்கு—எல்லையாய் = காரணமாயுள்ள ப்ரக்ருதியைத் தரிப்பதால்.

சேதநனான ஜீவன் அசேதநத்தைத் தரிக்கலாமே யென்னில் மறுமொழி மொழிவது மேல் ஸூத்ரம்—

ஸா ச ப்ரசாஸநாத். 𑌸𑌾 𑌚 𑌪𑍍𑌰𑌶𑌾𑌸𑌨𑌾𑌤𑍍 (1–3–10.)

ப்ரக்ருதியைத் தரிப்பதென்பது ஸங்கற்பமூலமாகவாயிற்றே.

ப்ரசாஸநமாவது மேன்மை பொருந்திய ஆஜ்ஞை; தடைபடாத ஸங்கல்பம். சூர்யாதி சேதநர்களையும் அசேதநங்களையும் தடையற்ற ஆஜ்ஞையினாலே தரிப்பதென்பது ஜீவனுக்குக் கூடுமோ? ஆகையால் அக்ஷரமிங்கு ஜீவனன்று. (10)

அந்யபாவவ்யாவ்ருத்தேச்ச. 𑌅𑌨𑍍𑌯𑌭𑌾𑌵𑌵𑍍𑌯𑌾𑌵𑍃𑌤𑍍𑌤𑍇𑌶𑍍𑌚, (1–3–11.)

(பரமாத்மாவைக்காட்டிலும்) வேறானமையை விலக்கியிருப்பதாலும்.

"யாராலும் பார்க்கப்படாமல் பார்க்கின்றது" என்று யாராலும் பார்க்கப்படாதமை, எல்லாவற்றையும பார்க்கை போன்ற குணங்கள் ப்ரக்ருதி ஜீவன் என்ற வஸ்துக்களைக் கொள்ளலாகாதெனத் தெளிவிக்கின்றவே. (11)

(3) *Ākshara - Adhıkaraṇam.*

AKSHARAM AMBARANTA DHRTE: 1—3—9.

"*Akshara* is *Paramatman*, because of ıts beıng supporter of a thıng beyond *Antarıksha* (ether)."

In reply to a question by *Gārgee Yāgñyavalkya* says, "Oh *Gārgı!* Brahmins say that this *Ahshara* is without measurement (not big, not small, not short) etc.

The questıon is whether the thing called *Akshara* is *Moola Prakṛtı* or *Jeeva* or *Paramātman*. The opponent says that it is either *Prakṛtı* or *Jeeva*, and not *Paramātman*. For, it is said, "What is the thing in which ether is woven as warp and woof?". From this it follows that *Akshara* is a thing of which ether (*Akāsa*) is the warp and woof. This must be *Prakṛtı*, as *Akāsa* springs from that. Secondly the opponent says that this may refer even to *Jeeva* because *Akshara* which means 'not changing' may not apply to *Prakṛtı* but certainly applies to *Jeeva* who is changeless; and he is also supporter of matter (*Achētana*) like *Ākāsa* etc.

Answer: It is to be noticed that *Ākāsa* is described here as the Supporter of all things past, present and future. That *Ākāsa* must be *Moola Prakṛtı*, which is eternal. Anything that supports *Akāsa*=*Moola Prakṛtı* must be other than that. Hence we conclude that *Akshara* is not *Māola Prakṛtı*. Nor is it the *Jeeva*. For, it is said, "Oh, Gargi! by the command of this *Akshara*, the Sun and the Moon etc. are supported"

The person who by his *Sankalpa* supports *Chētana* and *Achētana* (sentient and non-sentient beings) must be *Paramātman*.

SĀ CHA PRASASANAT. 1-3-10.

And that Ambaranta dhrti: (the support of what is beyond *Ambara*=Ether), depends on the command (of *Akshara*)

The passages state—"By the command of this *Akshara* (are supported) the sun, Moon," etc.,

Here *Praṣāsana* means *Prakṛshta Ṣasana*—"Command that cannot be disobeyed." This quality of supporting by one's own command all the above like Sun and Moon, can apply only to *Brahman*. So it is not *Jeeva* but *Brahman*.

AANYA - BHAVA - VYAVRTTE: CHA.1-3-11.

"Because of the repudiation of Akshara as being other than Brahman"

In the passage, "Seer without being seen" etc., *Akshara* is described as seer without being seen. Such *Akshara* cannot be either *Jeeva* or matter. The *Pradhāna* (matter) cannot be a seer, and *Jeeva* cannot escape being seen by *Brahman*.

---

(४) ईक्षतिकर्म व्यपदेशात् सः । १-३-१२.

आथर्वणिकानां सत्यकामप्रश्ने, "यः पुनरेतं त्रिमात्रेण ओमित्यनेनैवाक्षरेण परं पुरुषमभिध्यायीत" इत्यारभ्य, "स सामभिरुन्नीयते ब्रह्मलोकम्—स एतस्माज्जीवघनात् परात्परं पुरिशयं पुरुषमीक्षते" इत्यत्र, ध्यायतीक्षतिकर्मतया व्यपदिष्टः परः पुरुषः, किं हिरण्यगर्भः ? उत परब्रह्मभूतः पुरुषोत्तमः ; इति संशयः । हिरण्यगर्भ-इति पूर्वः पक्ष. । पूर्वत्रैकमात्रं प्रणवमुपासीनस्य मनुष्यलोकप्राप्तिं फलम् , द्विमात्रमुपासीनस्यान्तरिक्षलोकप्राप्तिञ्च फलमभिधाय, अनन्तरम् , "यः पुनरेतं त्रिमात्रेण" इति त्रिमात्रं प्रणवमुपासीनस्य फलत्वेनोच्यमानब्रह्मलोकस्थपुरुषेक्षणकर्मभूतः चतुर्मुख एवेति विज्ञायते; मनुष्यलोकान्तरिक्षलोकसाहचर्याद्, ब्रह्मलोकोऽपि क्षेत्रज्ञलोक इति निश्चयात् ।

राद्धान्तस्तु—"-परात् परे पुरिशयं पुरुषमीक्षते" इतीक्षतिकर्मतया निर्दिष्टपुरुषविषये श्लोके, "तमोङ्कारेणैवायनेनान्वेति विद्वान् यत्तच्छान्तमजरममृतमभयं परञ्च" इति निरुपाधिकशान्तत्वामृतत्वादिव्यपदेशात् परमात्मैवायमिति निश्चीयते । एवं परमात्मत्वे निश्चिते ब्रह्मलोकशब्दश्च तत्स्थानमेवाभिदधातीत्यवगम्यते । तद्विषयतयोदाहृते च श्लोके, "यत्तत् कवयो वेदयन्ते" इति ("तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः" इत्येवमादिभिः) सूरिभिर्दृश्यत्ववचनं तदेव द्रढयति ।

सूत्रार्थस्तु—ईक्षतिकर्म सः—परमात्मा,—ध्यायतीक्षत्योरेकविषयत्वेन ध्यायतिकर्मापि स एवेत्यर्थः—व्यपदेशात्=तद्विषयतया "शान्तमजरममृतमभयं परञ्च" इति परमात्मधर्माणां व्यपदेशात् ॥

इति ईक्षतिकर्माधिकरणम् ॥४॥

ஈக்ஷதிகர்மாதிகரணம் 4

(காணத்தகாதவன் பரமாத்மாவெனக் கீழே கூறப்பட்டது. ஆகில காணப்படுகிறவனாக ப்ரச்நோபநிஷத்தில பணிக்கப் பட்டவன அவனலலன என்று விஞ எழு மேல் அதிகரணம்.)

அதாவெவேதிகளுடைய ப்ரச்நோபநிஷத்தில ஸத்யகாம னுடைய விஞவுக்கு விடையாக—'யாவனொருவன் மூன்று மாத் திரையுடையதான இப்ரணவாக்ஷரத்தைக் கொண்டு சிறந்த புரு ஷனை த்யானம் செய்கிறுன' என்று தொடங்கி, 'அவன் ஸாம மந்த்ரங்களாலே ப்ரம்மலோகம் அடைவிக்கப்படுகிறுன். அவன் இந்த மேலான வ்யஷ்டி ஜீவனுக்கும் மேலான புரத்திலுள்ள புருஷனைப் பார்க்கிறுன்' என்றவிடத்தில த்யானம் தர்சனம இரண்டுக்கும கோசரமாகக் கூறப்பட்ட சிறந்த புருஷன் ஹிரண்யகர்பமெனப்படும பிரமனு, பரப்ரம்மமெனப்படும் புருஷோத்தமனு என்றது ஸம்சயம். பிரமனென்றது பூர்வ பக்ஷம். முதல் ஒற்றை மாத்திரையாக ப்ரணவத்தைக் கொண்டு உபாஸிக்கின்றவனுக்கு மனிதவுலகத்தைப் பெறுவதைப் பல னுகவும், இரு மாத்திரையாகக் கொண்டு உபாஸிக்கிறவனுக்கு ஆகாயவுலகினை அடைவதைப் பலனுகவும பகர்ந்து, உடனே

'யாவனொருவன் மூன்று மாத்திரையான' என்று தொடங்கி மூன்று மாத்திரையாக உபாஸிக்கின்றவனுக்குப் பலனாகப் பணிக்கப்படும் ப்ரம்மலோகத்திலுள்ள புருஷனுடைய தர்சனத்திற்குக் கோசரனான புருஷன் பிரமனேயாவன் என்று தெளிவாகிறது. மனிதவுலகமும் ஆகாயவுலகமும் என்கிற சேர்க்கைக்கேற்ப ப்ரம்ம லோகமும் அவற்றிற்கு நெருங்கினதொரு ஜீவலோகமாயிருப்பது என்றதே பொருத்தமாகுமென்று அங்ஙனம் நிச்சயிக்கப்படுமே.

ஸித்தாந்தம்—"மேலானதிற்கும் மேலாகவுள்ள புருஷனைப் பார்க்கிறான்' என்று பார்க்கப்படுகிறவனாகப் பணிக்கப்பட்ட புருஷனைப் பற்றிய ச்லோகத்திலே 'உபாஸிப்பவன் ப்ரணவம் வாயிலாகக் குற்றம், கிழத்தனம் இறப்பு, அச்சம் என்பவையற்ற அந்தப் பரனைப் பெறுகிறான்' என்று குற்றமின்மை, இறப்பின்மை முதலியன சொல்லப்பட்டிருப்பதால அவன் பர

ஸூத்ரார்த்தமாவது—

ஈக்ஷதிகர்ம வ்யபதேசாத் ஸ:

ஈக்ஷதிகர்ம வ்யபதேசாத் ஸ: (1—3—12)

காண்கைக்குக் கோசரமாய் த்யாநகோசரமான புருஷன் பரமாத்மா, (அவனைச் சார்ந்தவற்றைச்) சொல்வதால்.

(முதலில் தியானம் பண்ணப்படுகிறதும் பிறகு பார்க்கப்படுகிறதும் ஒன்றேயானதால பார்க்கப்படுகிறது பரமாத்மா என்றபோது தியானம பண்ணப்படுகிறதும் பரமாத்மாவென்றது புலப்படும்.) பரமாத்மாவைச் சார்ந்த தர்மங்களாவன—குற்றமின்மை, கிழத்தன்மையின்மை, அழிவின்மை, அச்சமின்மை முதலியன. ஜீவகநாத் பராத்பரம் என்றதற்கு தேஹேந்த்ரிமாத்மா என்றே தெளியப்பெறும. இவ்வாறு பரமாத்மாவென்று தெளிவானதால் 'ப்ரம்மலோகம் என்ற சொல்லும் அவனுடைய ஸ்தானத்தையே சொலவதென அறியலாகும். அந்த ஸ்தானத்தையும் சொல்லும் மேலெடுத்த ச்லோகத்திலே, 'யாதொன்றைக் கவிகள் காண்கின்றனரோ' என்று நித்யஸூரிகளாலே நோக்கப்படுகின்றமையைச் சொன்னதும, 'அந்த மேலான விஷ்ணுஸ்தானத்தை ஸூரிகள் ஸதா பார்த்தவண்ணமிருக்கின்றனர்' இதயாதி ப்ரமாணங்களுக்கேற்பக் கீழ்ச் செய்த முடிவைத் திடப்படுத்துகிறது.

யங்களால் மூர்த்தியுற்ற ப்ரம்மாதி ஜீவனுக்கு மேலான முக்தாத்மாவுக்கும் மேலான புருஷனெனப் பொருள்.

(ஸூத்ரத்தில் ஸ: என்பதற்கு முன் சொல்லப்பட்டவன் என்றது பொருள். 'பரமபுருஷமபித்யாயீத' என்ற வாக்யத்திலே த்யானம் செய்யப்படுகிறவனாகச் சொல்லப்பட்டவன் என்றபடி. இதனால் த்யானம் ஒருவனுக்கு, காண்பது மற்றொருவனை என்று வைக்காமலே இருவரும் ஒருவனென வைத்தே அவ்வொருவன் யார் என்று விசாரிக்கப்படுகிறதென்று விளக்கினதாம். இதற்காகவே இங்கு 'ஸ:' என்று மிகவாகக் கூறினது. த்யாயதிகர்ம என்னாமே ஈக்ஷதிகர்ம என்றது அக்ஷரம் க்ஷர என்ற முன் அதிகரணத்தோடு ஸங்கதியை யறிவிக்கவே யன்றி, த்யாயதிகர்மாவானது வேறென்ற கருத்தாலன்றென்க.) (12)

(4) *ĒekshatiKarmādhikaraṇām.*

EEKSHATIKARMA VYAPADESAT SA: 1-3-12

That which is, the subject of the act of being seen is He *Para motman* because His qualities are mantioned.

[Note—*Sa*: is used in this *Sootra;* but it is not found in the others. However this word is always understood to be included in all adhikaranas here, *Sa:* in all cases means *Paramātman*. The object of special mention of *Sa*: in this *Adhikaraṇa* may be to denote that the person seer and the person contempleted on are the same. So the meaning of the sootra is—such a person both seen and contemplated on *Paramātman*.)

In the *Prasnōpanishad* in answer to the question of *Satyakāma Ṛshi Pippalāda* says, "He who meditates on *Parama Purusha* by means of *Praṇava* (*Avm*) in three *mātrās* (as distinguished from one or two *mātrās* mentioned earlier) is led up to *Brahmalōka* by *Sāmamantras*; there he sees *Puruṣha* (as being higher than the high *Jeeva* residing in the celestial city.

The doubt is raised as to whether the person indicated as the object of maditation and of seeing is *Hiraṇya Garbha* i, e. the fourfaced *Brahman* or *Paramapurusha*.

The opponent says—He is *Hiraṇyagarbha*, for in the earlier passage it is said that one who meditates on *Praṇava* in one matra attains (advantages in) the loka of the mortal, i. e. this Earth; one who meditates on *Praṇava* in two *Mātrās* attains *Antariksha-Lōka*, the world of Ether; and the one with three *Mātrās* attains *Brahma-Lōka*. This *Brahma-Lōka*, being in juxta-position with Earth and Ether, must be a *Lōka* similar, i. e., a world beyond and near *Antariksha*. and world of some *Jeeva* like others; and the person who is seen there must be a *Jeeva*. If it is asked how the words, "*Jeevaghanāt Parāt Param*" will apply to *Hiranya Garbha*, the opponent refers in answer to the fact that the four-faced *Brahma* is higher than the embodied *Jeeva* whom he creates and who are higher than the material things.

Answer: The person said to be the object of being seen in that world is, later on, said to possess qualities such as, being (*Sānta*) free from all defects or sins, (*Amṛta*) deathless, (*Ajara*) not growing old, (*Ābhaya*) with no fear, and (*Para*) a high. All these qualities pertain to *Paramātman*. Hence the *Lōka* which is the abode of that *Purusha* must be the *Paramapada*, Highest Heaven. Besides, this Heaven is described here to be enjoyed by *Kavis* i. e., *Nityasooris* (the eternally free wise Jeevas). (12)

---

(५) दहर उत्तरेभ्यः । १-३-१३,

छान्दोग्ये,—"अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरो-

ऽस्मिन्नन्तरः आकाशः, तस्मिन् यदन्तस्तदन्वेष्टव्यम् तद्वाव विजिज्ञासितव्यम्" इत्यत्र हृदयपुण्डरीकमध्यवर्ती दहरवाक्ये श्रूयमाणः किं भूताकाशः? उत जीवः? अथ परमात्मा? — इति संशयः। प्रथमं तावद् भूताकाश इति युक्तमाश्रयितुमिति पूर्वः पक्षः; आकाशशब्दस्य भूताकाशे प्रसिद्धिप्राचुर्यात्, आकाशान्तर्वर्तिनोऽन्यस्यान्वेष्टव्यताप्रतीतेश्च। राद्धान्तस्तु— "किं तदत्र विद्यते, यदन्वेष्टव्यम्" इति चोदिते, 'यावान् वा अयमाकाशः" इत्यारभ्य, "एतत् सत्यं ब्रह्मपुरम्" इत्यन्तेन दहराकाशस्यातिमहत्त्वसर्वाश्रयत्वाजरत्वसत्यत्वादि अभिधाय, "अस्मिन् कामाः समाहिताः" इत्याकाशान्तर्वर्तिनोऽन्वेष्टव्याः कामा; इति प्रतिपाद्य, कोऽयं दहराकाशशब्दनिर्दिष्टः? के तदाश्रयाः कामाः? इत्यपेक्षायाम्, "एष आत्माऽपहतपाप्मा" इत्यारभ्य, "सत्यसङ्कल्पः" इत्यन्तेन आकाशशब्दनिर्दिष्टः आत्मा, कामाश्चापहतपाप्मत्वादयः तद्विशेषणभूताः इति प्रतिपादयत् वाक्यमपहतपाप्मत्वादिविशिष्टपरमात्मानमाह। उपक्रमे चान्वेष्टव्यतया प्रतिज्ञात आकाशः आत्मा, एतद्विशेषणभूताः अपहतपाप्मत्वादयः कामा इति वाक्यं ज्ञापयत्, "अथ य इहात्मानमनुविद्य व्रजन्त्येतांश्च सत्यान् कामान्, तेषां सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति" इत्युपसंहरति। अतोऽयं दहराकाशोऽपहतपाप्मत्वादिविशिष्टः परमात्मेति निश्चीयते; न भूताकाशादिरिति।

एवं तर्ह्यस्मिन् वाक्ये 'अथ य एष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय' इति प्रत्यगात्मप्रतीतेः, तस्य चोत्तरत्र प्रजापतिवाक्येऽपहतपाप्मत्वादिगुणकत्वावगमात्, प्रत्यगात्मैव दहराकाशः इति पूर्वपक्षी मन्यते। राद्धान्ती तु— प्रत्यगात्मा कर्मपरवशतया जागरितस्वप्नसुषुप्त्याद्यवस्थाभिः तिरोहितापहतपाप्मत्वादिकः परमात्मानमुपसंपन्नः तत्प्रसादादाविर्भूतगुणकः प्रजापतिवाक्ये प्रतिपादितः। दहराकाशस्त्वतिरोहितनिरुपाधिकापहतपाप्मत्वादिकः प्रत्यगात्मन्यसंभावनीयजगद्विधरणसमस्तचिदचिद्वस्तुनियमनाद्यनन्तगुणकः प्रतिपन्नः इति नायं प्रत्यगात्मा दहराकाशः, अपितु परमात्मैवेति मन्यते।

सूत्रार्थस्तु—दहराकाशः परं ब्रह्म, उत्तरेभ्यः = उत्तरवाक्यगतेभ्यः अपहतपाप्मत्वादिपरमात्मासाधारणधर्मेभ्यो हेतुभ्यः ॥१३॥

गतिशब्दाभ्यां तथा हि दृष्टं लिङ्गञ्च ।

अस्मिन् दहराकाशे सर्वासां प्रजानामजानतीनामहरहर्यागतिः श्रूयते, यश्च दहराकाशावमर्शरूपैतच्छब्दसमानाधिकरणतया प्रयुक्तो ब्रह्मलोकशब्दः, ताभ्यां दहराकाशः परं ब्रह्मेत्यवगम्यते, "तद्यथा हिरण्यनिधिं निहितमक्षेत्रज्ञा उपर्युपरि सञ्चरतो न विन्देयुः, एवमेवेमाः सर्वाः प्रजा अहरहर्गच्छन्त्य एतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्त्यनृतेन हि प्रत्यूढा" इति । तथा हि दृष्टम् = तथा ह्यन्यत्र परस्मिन् ब्रह्मण्येवंरूपं गमनं दृष्टम्—"एवमेव खलु सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सति संपद्य न विदुः सति संपत्स्यामहे इति" इति, "सत आगम्य न विदुः सत आगच्छामह इति" तथा ब्रह्मलोकशब्दश्च परस्मिन् ब्रह्मण्येव दृष्टः—"एष ब्रह्मलोकः सम्राडिति होवाच" इति । लिङ्गञ्च । मा भूदन्यत्र दर्शनम्, अस्मिन् प्रकरणे सर्वासां प्रजानां श्रूयमाणमहरहर्गमनं ब्रह्मलोकशब्दश्च दहराकाशस्य परमात्मत्वे पर्याप्तं लिङ्गम् । चशब्दोऽवधारणे । एतदेव पर्याप्तमित्यर्थः ॥१४॥

धृतेश्च महिम्नोऽस्यास्मिन्नुपलब्धेः १ ३ १५

अस्य धृत्याख्यस्य परमात्मनो महिम्नः, अस्मिन् दहराकाशे उपलब्धेरयं परमात्मा । धृतिः—जगद्विधरणं परमात्मनो महिमेत्यन्यत्रावगम्यते, "एष सर्वेश्वर एष भूताधिपतिरेष भूतपालः एष सेतुर्विधरण एषां लोकानामसभेदाय" इति । सा चास्मिन् दहराकाशे उपलभ्यते, "अथ य आत्मा स सेतुर्विधृतिरेषां लोकानामसंभेदाय" इति ॥१५॥

प्रसिद्धेश्च । १-३-१६.

"को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात्, यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्," "सर्वाणि हवा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्ते" इत्यादिष्वाकाश-

शब्दस्य परस्मिन् ब्रह्मणि प्रसिद्धेः । आकाशशब्द एव परमात्मधर्मविशेषितो भूताकाशशङ्कां निवर्तयतीत्यर्थः ॥१६॥

इतरपरामर्शात् स इति चेन्नासंभवात् ॥

परमात्मन इतरः = जीवः; "अथ य एष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय" इति जीवस्य परामर्शात् स एव दहराकाशः—इति चेत्—तन्न; पूर्वोक्तानां गुणानां तस्मिन्नसम्भवात् ॥१७॥

उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु । १-३-१८.

उत्तरात्—प्रजापतिवचनात् अपहतपाप्मत्वादिगुणको जीवोऽवगम्यत इति चेत्—तन्न, जागरिताद्यवस्थाभिरनादिकालप्रवृत्ताभिः पुण्यपापरूपकर्ममूलाभिः तिरोहितगुणकः परब्रह्मोपासनजनिततदुपसंपत्त्या आविर्भूतस्वरूपोऽसौ जीवः तत्र प्रजापतिवाक्येऽपहतपाप्मत्वादिगुणकः कीर्तितः । दहराकाशस्त्वतिरोहितस्वरूपोऽपहतपाप्मत्वादिगुणक इत्यस्मिन् दहराकाशे न जीवशङ्का ॥१८॥

दहरवाक्ये जीवपरामर्शः किमर्थमिति चेत्—तत्राह—

अन्यार्थश्च परामर्शः । १-३-१९

"अस्मात् शरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिनिष्पद्यते" इति परञ्ज्योतिःस्वरूपदहराकाशोपसम्पत्त्याऽस्य जीवस्यानृततिरोहितस्वरूपस्य स्वरूपाविर्भावो भवतीति दहराकाशस्य जगद्विधरणादिवत् जीवस्वरूपाविर्भावापादनरूपसंपद्विशेषप्रतिपादनार्थो जीवपरामर्शः ॥१९॥

अल्पश्रुतेरिति चेत् तदुक्तम् । १-३-२०.

"दहरोऽऽस्मिन्" इत्यल्पपरिमाणश्रुतेराराग्रोपमितस्य जीवस्यैवोपपद्यते; न तु सर्वस्मात् ज्यायसो ब्रह्मणः—इति चेत्—तत्र यदुत्तरं वक्तव्यम्, तत् पूर्वमेवोक्तम्—"निचाय्यत्वात्" इत्यनेन ॥२०॥

अनुकृतेस्तस्य च । १-३-२१.

अनुकृतिः—अनुकारः ; तस्य परमात्मनोऽनुकाराद्धि जीवस्याविर्भूतस्वरूपस्यापहतपाप्मत्वादिगुणकत्वम् । अतोऽनुकर्तुः जीवादनुकार्यः परब्रह्मभूतो दहराकाशोऽर्थान्तरभूत एव । तदनुकारश्च तत्साम्यापत्तिः श्रूयते, "यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् । तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति " इति ॥२१॥

अपि स्मर्यते । १-३-२२.

स्मर्यते च तदुपासनात् तत्साम्यापत्तिरूपानुकृतिर्जीवस्य, "इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः । सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च" इति ॥२२॥

इति दहराधिकरणम् ॥५॥

தஹராதிகரணம் 5.

(கீழ் புரிசயனை புருஷன் பரமாத்மாவெனப்பட்டது. இங்கு அவ்வாறு கூடாது என்ற வினா எழ இங்குமங்ஙனே எனப்படுகிறது.)

சாந்தோக்யத்திலே, 'பரப்ரம்மத்தின பட்டணமான இவ்வுடலில தாமரைப்பூப் போன்றது யாதொரு சிறிய இலலம், அதனுள்ளிருக்குமது சிறிய ஆகாயம் (தஹராகாசம) அதனுள்ளிருப்பது யாது, அதனை யாராயவேண்டும்; அதை உபாஸிக்க வேண்டும்' என்கிற வாக்யததினுல தாமரை போன்ற ஹருதயததிற்குள் சிறிய ஆகாயமாக (தஹராகாசமாக) ஓதப்பட்டது பஞ்சபூதங்களிலொன்ருன ஆகாயமா, அல்லது ஜீவனு. அன்றி, பரமாத்மாவா என ஸமச்யமாம். பூதாகாசமென்பது பொருந்துமென்று முதற்பக்ஷமாம. 'ஆகாச' என்ற சொல பூதாகாசததிலன்ரோ நன்கு வழஙகப்பட்டிருக்கிறது. ஆகாசத்தினுள்ளிருக்கும் வேரொன்றை உபாஸிக்கும்படி உபதேசித்திருப்பதாலும அவ்வாரும்.

இங்கு ஸித்தாந்தமாவது—ஆகாசத்தினுள் உபாஸிக்கப்பட வேண்டியதென்பது யாதென்று மேலே கேள்வியைக் கிளப்பி நாம் கண்டுவரும் இவ்வாகாயம் (பூதாகாசம்) எவ்வளவு பெரிதோ; அவ்வளவு பெரிதாம் அந்த ஹ்ருதயத்தினுள்ளிருக்கும் ஆகாயமும் என்று தொடங்கி, 'இது அழிவற்ற ப்ரம்மம்; எல்லாம் வாழும் நகரமாகும்' என்ற வரையிலாக அச் சிறிய ஆகாசத்தையே மிகப் பெரிதாயிருக்கை, எல்லாவற்றிற்கும் ஆதாரமாகை, அழியாமை முதலான குணங்களையுடையதாகக் கூறி; 'அதனுள் காமங்கள் வைக்கப்பட்டிருக்கின்றன' என்று அவ்வாகாயத்தினுள் உபாஸிக்கப்படுவன காமங்களென்று விரித்து,'தஹராகாசமாவது யாது? அதனுள்ளிருக்கும் காமங்கள் யாவை' என மீண்டும் கேள்வியுறுமென்று 'இது ஆத்மா; வினையற்றது; கிழத்தனமில்லாதது; அழிவற்றது; துயரமற்றது; பசி தாகமற்றது; அழிவற்ற காமங்களையுடையது, தடைப்படாத ஸங்கற்பமுடையது' என்கிற வாக்யத்தைக் கொண்டு, 'தஹராகாசமாவது ஆத்மா, அதனிடமுள்ள வினையற்றமை (அபஹத பாப்மத்வம்) முதலான குணங்களே காமங்கள், (விரும்பத் தகும் குணங்கள்) என விளக்கி, இவ்வளவால் கீழ்ச் சொன்ன குணங்கள் கூடிய பரமாத்மாவே உபதேசத்தின் தொடக்கத்தில் ஆராயப்படவேண்டியதாக அறுதியிடப்பட்ட ஆகாசமாகிய ஆத்மாவென்றும் அதன் விசேஷணமான அந்தக் குணங்களே காமங்களென்றும் தெரிவித்துக்கொண்டே, 'யாவர் இங்கு இவ்வாத்மாவையும் இந்த அழிவற்ற காமங்க(ளாம் குணங்களையும் உபாஸனை செய்து செல்லுகின்றனரோ, அவர்களுக்கு எல்லா லோகங்களிலும் இஷ்டப்படி ஸஞ்சாரமுண்டு' என வாக்யம் முடிவுபெறுகிறது. ஆகையால் இந்த தஹராகாசம் இக் குணங்களுள்ளது பரமாத்மாவே யன்றி பூதாகாசம் போன்றதன்று என்று தெளியலாகும்.

ஆகில் (தஹராகாசத்தை பூதாகாசம் போன்றதொன்றாகச் சொன்னதாலும், மேலுள்ள வாக்கியத்தைக்கொண்டும் பூதாகாசத்தினும் வேறாக்கிக்கொள்ளவேண்டுமாகில்), 'யாவனொரு ஸம்ப்ரஸாதன் இவ்வுடலினின்று வெளிக்கிளம்பி பரஞ்சுடரையடைந்து சுயரூபம் தோன்ற ஆகிறான், இவனே ஆத்மா' என்ற வாக்யத்தினால் இவன் ஜீவாத்மாவென்று விளங்காநிற்கிறது;

ஜீவாத்மாவுக்கும் அந்த வினையற்றமை முதலான குணங்கள் இருப்பது மேலுள்ள ப்ரஜாபதி வாக்யத்தினால அறியப்படும என மீண்டும பூர்வபக்ஷி நினைக்கிறான். (இது பதினேழாம ஸூத்ரத்தினின்று விளங்கும்); ஸித்தாந்தி சொலவதாவது— ஜீவாத்மாவானவன் வினைக்குட்பட்டிருப்பதாலே விழிப்பு சொப்பனம உறக்கம் முதலான தசைகளாலே அபஹதபாப்ம தவாதிகுணங்கள் மறைவுற, பிறகு பரமாதமாவை யடைந்து அவனது அநுக்ரஹத்தாலே அக்குணங்கள் ஆவிர்ப்பவிகக விளங்குகிறவன் மேலே ப்ரஜாபதிவாக்யத்திலே சொலலப்படு கிறான். தஹராகாசமான ஆதமாவோ உடலிலிருக்கும்போதே அவ்வாறு மறைக்கப்படாத இயற்கையான அக் குணதேதோறற முடையவன். ஜீவாத்மாவினிடம் எப்பொழுதும் நினைக்கலா காத— உலகினைத் தரிப்பது, சேதநாசேதனஙகளையெல்லாம் நியமிப்பது முதலான அளவற்ற குணங்களையுமுடையனுக இங்கே அறியப்பட்டிருக்கிறானாகால தஹராகாசம ஜீவனு காது, பரமாத்மாவேயாம் என்றவாறு.

ஸூத்ரங்களின் பொருளாவது—

தஹர உத்தரேப்ய: दहर उत्तरेभ्यः (1—3—13)

தஹராகாசம் பரமாத்மாவே மேல் சோல்லப்பட்ட அம்சங் களால் அபஹதபாப்மத்வம் முதலியன மேலே மோழியப்பெற் றனவே.

கதிசப்தாப்யாம் ததா ஹி த்ருஷ்டம் லிங்கம் ச

गतिशब्दाभ्यां तथा हि दृष्टं लिङ्गं च (1—3—14)

கதியாலும் சோல்லாலும் தஹராகாசம் பரமாத்மாவேயாம்; அங்ஙனமே வேறிடத்தில் காண்பதால். (காண்பது எதற்கு?) இதே போதுமான குறிப்பாம்:

இந்த தஹராகாசத்தினிடம் எலலா ப்ரஜைகளும் இதனை யறியாமே தினநதோறும போய்வருவது ஓதப்படுகிறது. இது என்று தஹராகாசத்தை யெடுதது இதனையே ப்ரமமலோக மென்கிறது. ஆகையால இது ப்ரம்மமேயாம். அவ வாக்யமா வது— "பொற்புதையலை இடத்தின் தன்மையறியாதார் மேலே நடந்தவண்ணமிருந்தும் யாதொருபடி அறிகின்றிலர், அவ்வாறே இப்ரஜைகள் எலலோரும் நிச்சலும் சென்றுநின்றே இந்த

ப்ரம்மலோகத்தைப் பெற்றிலர். (அழிவுறும்) வினையினால் வேறு புறம் கொண்டுபோகப்பட்டுள்ளனரே" என்றதாம். இங்குப் பரமாத்மாவைச் சொல்லும் சொல் லாம் ப்ரம்மலோகமென்பது. அங்ஙனம் வேறிடத்திலும் (ஸத்வித்யையிலே) 'இங்ஙனமே இப் ப்ரஜைகளெல்லாம் ஸத் என்ற ப்ரம்மத்தை யடைந்து, அதனை அடைந்ததாக அறிகிறாரல்லர்' எனப்படுகிறது. அங்ஙனமே ப்ரம்மலோகசப்தமும் பரப்ரம்மத்தினிடமே ப்ரயோகிக்கப் பட்டுள்ளது, "ஜநகமஹாராஜனே! இதுவே ப்ரம்மலோகம் என்று பணித்தார்" என்றவிடத்திலே. வேறிடத்தில்காண்பதுகூட வேண்டா. ப்ரஜைகள் எல்லாம் ப்ரதிதினம் அடையுமிடம் வேறெதுவாகும்? ப்ரம்மலோக சப்தமும் எதைச் சொல்லும்? (லோகமாவது கண்டனுபவிக்கவேண்டிய வஸ்து. ப்ரம்மலோகம் அதுவே. வேறெந்த லோகம் தினந்தோறும் அடையக் கூடியதுமாம்?

த்ருதேச்ச மஹிம்நோ஽ஸ்யாஸ்மிந் உபலப்தே:.

யூரசெதவு உஹிசெ௱ாஸூாஷீங உவஸுஜெு: (1—3—15)

பரமாத்மாவைச் சார்ந்ததான (உலகங்களைத்) தரிப்பதென்னும் மஹிமையைத் தஹராகாசத்திற் காண்பதாலும்.

த்ருதியாவது உலகினைத் தரிப்பது. இது பரமாத்மாவின் மேன்மையென்பது, "இவனே ஸர்வேச்வரன், இவனே ப்ராணிகளுக்கு ஸ்வாமியானவன். இவனே ப்ராணிகளைக் காப்பவன் இவ்வுலகங்கள் ஒன்றோடொன்று மோதாதவாறு தரிப்பவனாய் ஸேது போல் கரையாயிருப்பவன் இவனே (சேதநாசேதநங்களில் ஒவ்வொன்றின் ஸ்வபாவமும் மற்றொன்றுக்காகாதபடித் தடுத்திருப்பவனானதால் ஸேதுவாகிறவன் இவனே) என்றது போன்றவிடங்களில் அறியலாகும். இதுவே இங்கு தஹராகாசத்திலே, "யாவன் ஆத்மா" என்னப்பட்டவன், அவனே உலகங்களைக் கலந்து கொள்ளாதவாறு தரிப்பவனாய் அணையாகிறான்" என்று இவ்வாறே கூறப்பட்டுள்ளது. (15)

ப்ரஸித்தேச்ச. ஹூஸிசெஜு (1—3—16)

வேதப்ரஸித்தியினாலும்.

"ஆநந்தமயமான இந்த ஆகாசம் இல்லையாகில் எவன்தான் இம்மையிலோ மறுமையிலோ வாழ்ந்து விளங்கக்கூடும்" "இந்த

ப்ராணிகளெல்லாம் ஆகாசத்தினின்றே உண்டாகின்றன" என்ருற்போன்றவிடங்களில் ஆகாச என்ற சொல் பரப்ரம்மத்தினிடம் ப்ரஸித்தமாகவேயுளது. ஆகாச சப்தம் பரமாத்மாவின் தர்மங்களைச் சொல்லும் சொற்களோடு சேர்ந்திருப்பதால் பூதாகாசமிதுவாமென்ற வினவை விலக்குமென்க. (16)

இனி. தஹராகாசம் ஜீவனு மென்ற வினவை யெடுத்துக் கழிப்பதாம்.

இதரபராமர்சாத் ஸ இதி சேந்ந அஸம்பவாத்.

𑌇𑌤𑌰𑌪𑌰𑌾𑌮𑌰𑍍𑌶𑌾𑌤𑍍 𑌸 𑌇𑌤𑌿 𑌚𑍇𑌨𑍍𑌨𑌾𑌸𑌂𑌭𑌵𑌾𑌤𑍍 (1—3—17)

ஜீவனை யெடுத்திருப்பதால் அவனே என்னவேண்டா; பொருந்தாமையால்.

'யாவனொரு ஜீவனிவன் இவ்வுடலினின்று வெளிப்பட்டெழுந்து' என்கிற வாக்யத்திலே ஜீவனை (ஜீவனுக இவனை) கூறியிருப்பதால் தஹராகாசம் ஜீவனே என்னில—அங்ஙனமலை. முன் சொன்ன குணங்கள் ஜீவனுக்குச் சேராவே. (17)

உத்தராச்சேத் ஆவிர்பூதஸ்வரூபஸ்து (1—3—18)

𑌉𑌤𑍍𑌤𑌰𑌾𑌚𑍍𑌚𑍇𑌦𑍍 - 𑌆𑌵𑌿𑌰𑍍𑌭𑍂𑌤𑌸𑍍𑌵𑌰𑍂𑌪𑌸𑍍𑌤𑍁.

மேல் வாக்யத்தினுல் (சேரும்) என்னில், சுயரூபம் தோன்றிய பிறகான நிலைமையுடையனுவான் (அவன்.)

மேலுள்ள ப்ரஜாபதி வாக்யத்திலிருந்து ஜீவனும் அபஹதபாப்மத்வம், குற்றமற்றிருக்கை முதலான குணங்களுடையனுக அறியப்படுகிருனென்னில், ஆகிலும் தஹராகாசம் அவனென்பதில்லை. அநாதிகாலமாய் வந்தவண்ணமிருக்கும், விழிப்பு சொப்பனம், உறக்கம் முதலான நல்வினை தீவினை மூலமான தசைகளாலே குணங்கள் மறைக்கப்பட, பரப்ரம்மத்தின் உபாஸநத்தினுல் அவனைப் பெற்று அதன்மூலம் தன் நிலைமைக்குத் தோற்றம் பெற்ற ஜீவன் அங்கு ப்ரஜாபதிவாக்யத்திலே, குற்றமற்றமை முதலிய அக் குணங்களுடையனுகக் கூறப்பட்டுளான். தஹராகாசமோவென்னில் என்றும் சுயரூபத்திற்கு மறைவு நேராமல் நித்ய ப்ரகாசங்களான அக்குணங்கள் உடையவன. (இது உடலிலிருக்கும்போது இத்தகையவனுகக் கூறப்பட்டதால் விளங்கும்.) ஆகையாலே இவனை ஜீவனென்று நினைக்கலாகாது.

அந்யார்த்தச்ச பராமர்ச:. अन्यार्थश्च परामर्शः (1—3—19)

ஜீவனின் ப்ரஸ்தாவம் வேறு காரணம் பற்றியதாம்.

'இவ்வுடலினின்று கிளம்பிப் பரஞ்சுடரை யணுகித் தனது உருவேற்கிறான்' என்றது பரஞ்சுடரான தஹராகாசத்தை நெருங்கினதாலே இந்த ஜீவனுக்கு முன்வினையால் மறைந்த உருவனாயிருந்தவனுக்கு, சுயரூபம் வருகிறதென்று, உலகினை தரிப்பது முதலானவைபோல் ஜீவனுக்கு அவனுருவைத் தோன்றுவிப்பதும் ஒன்றெனத் தஹராகாசத்தின் மஹிமையை யறிவிப்பதற்காகவாம். (19)

அல்பச்ருதேரிதி சேத் ததுக்தம். अल्पश्रुतेरिति चेत् तदुक्तम्.

சிறிய அளவு ஓதப்பட்டதாலென்னில் அது முன்னமே கூறப்பட்டதே.

ஹ்ருதயத்தில் சிறியவனாய் உஹரனெனப்படுகிறதால் இச் சிறிய அளவு செருப்பாணிமுனை யத்தனையான ஜீவனுக்குப் பொருந்துமல்லது எல்லாவற்றினும் பெரிதான ப்ரம்மத்துக்கன் றென்னில், இது விஷயத்தில் என்ன மறுமாற்றமளிக்கவேண்டுமோ, அது முன்னமே, 'உபாஸிக்கவேண்டியதால்' [1-2-7] என்றதாலே மொழியப்பெற்றது. (20)

அநுக்ருதேஸ்தஸ்ய ச. अनुकृतेस्तस्य च (1—3—21)

அவனைப்போன்றிருக்கையாலும்.

அநுக்ர்தியாவது அநுகாரம் ஒப்புமை. ஜீவன் பரமாத்மாவுக்கு ஒப்பாகிறதால் சுயரூபம் பெற்றுக் குற்றமற்றமை முதலிய குணங்களை யடைகிறான். ஆகையால் ஒப்பாகிவரும் ஜீவனைக் காட்டிலும், யாரோடு ஒப்போ அந்த பரப்ரம்மம் தஹராகாசம் வேறே. ஒப்புமையாம் அநுகாரமே, "எப்போது பார்க்கும் சக்தியுள்ள ஜீவன், பொன் வர்ணனாய் உலகினைப் படைக்கின்றவனாய் ஆள்கின்றவனாய் ப்ரக்ருதிக்குக் காரணமுமான புருஷனைப் பார்க்கிறானோ, அப்போது அவ்வறிவாளி புண்யபாபங்களை உதறி ப்ரக்ருதிஸம்பந்தமுமற்று மிக்க ஒப்புமையைப் பெறுகிறான்" என ஓதப்பட்டது. (21)

அபி ஸ்மர்யதே. 𑌅𑌪𑌿 𑌸𑍍𑌮𑌰𑍍𑌯𑌤𑍇. (1—3—22)

ஸ்மிருதியிலும் சொல்லப்பட்டது.

அவனை யுபாஸனம் செய்வதால அவனோடு ஒப்புமையைப் பெறுவதென்றும் இவ்வநுகாரம் ஜீவனுக்கு கீதையிலும் நினைக்கப்பட்டுள்ளது "இவ்வறிவினைக் கொண்டு எனது ஸாம்யத்தைப் பெற்றவர்கள் ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் பிறக்கிறாரலலர், ப்ரளயத்தில் அழிகின்றாருமல்லர்" என்றவாறு. (22)

Daharādhikaraṇam. (5)

DAHARA UTTAREBHYA 1-3-13.

Dahara is *Brahman* as the qualities mentioned in the later passages pertain in it.

In *Chāndōgya Dahara Vidyā* it is said—"In a small house in the form of lotus situated in this city of *Brahman* (body) there is a small (subtle) *Ākāṣa*. What is within it is to be sought and meditated upon.

The question is whether the *Ākāsa* is ordinary Atmosphere (Ether) or *Jeeva* or *Paramātman*.

The opponent says that *Ākāṣa* means ordinarily Ether; this is its well-known meaning. Again what is directed to be meditated upon is not this *Ākāsa*, but the thing within it (*Ākāsa*). For this reason also, *Ākāsa* here means the ordinary *Ākāsa*.

Answer: The *Dahara Ākāṣa* is *Paramātman*. The pasages following prove this. To a question as to what the thing can be within the small *Ākāṣa* to be sought and meditated upon, the answer given is that the *Ākāsa* is really not a small one, but one as big as atmospheric ether, meaning there by that the *Ākāṣa* here is something different from the ordinary *Ākāṣa*. It is also stated that this *Dahara Ākāṣa*

supports the Heaven, the Earth, the Sun, and the Moon, etc. Again, the *Ṣruti* raises the question as to whether the *Ākāṣa* within the body should not be affected with debility when the body is weak in old age, and answers it by saying that the *Dahara Ākāsa* is not a dependant of the body and so it is not affected. Hence it is called, "*Ētat Satyam Brahma Puram*"="*Brahman*, this changeless abode of all." (Note the word *Brahma Puram* must be taken as two words *Brahma* and *Puram*, the later being an adjective of *Brahman*. This meaning is different from the word "*Brahmapura*" in the previous passage which was taken to mean the body as it is the abode of *Brahman.*) So, it is to be concluded that as *Dahara* is referred to as big as atmospheric Ether, as the supporter of All things, and as a thing not subject to sufferings or changes, it is *Paramātman*.

Then what is to be sought within *Dahara Ākāṣa* is described as, "within this are grandly gathered all virtuous qualities." Next, there is a summing up in these words, "*Ēsha Atmā Āpahatapāpmā..... Satya-sankalpa:.*" This is *Ātman* which is free from all defects and sins, not aging, deathless, not afflicted with grief, nor with hunger, nor with thirst, possessed of objects of enjoyment which are eternal, and possessed also of unobstructable will or Desire." This passage gives us a description of *Dahara Ākāṣa* and its qualities. The *Ṣruti* goes on to say that he who meditates on *Dahara Ākāsa* with all its natural qualities above- mentioned becomes free to travel over all the worlds as he pleases. Thus we conclude that *Dahara Ākāsa* is not ordinary Ether.

The opponent further argues that since *Jeeva* is mentioned in this *Dahara Vidyā* as having the above mentioned qualities *Apahatapāpmatwa*, i. e. freedom

from all defects and sins etc., *Dahara Ākāsa* should be *Jeeva*.

Answer: True, in *Prajāpati Vidyā* these qualities are mentioned in connection with *Jeeva*; but these qualities are manifest in him only by the Grace of God when he leaves the body; and they do not come into light when he is still living in the body and he is (in the body) subject to suffering etc., waking, dreaming or sleeping.

In the passage under consideration *Dahara Ākāsa* is said to possess, even when in the body, all the qualities above-mentioned as well, and at the same time, as qualities like the support of the World and the control of sentient and non-sentient things. All these qualities cannot be thought of in connection with Jeeva.

GATISABDABHYAM TATHA HI DRSHTAM LINGAM CHA 1—3—14

"Dahara Akasa is Brahman" Because of "approching" and the use of the word ' Brahma Loka" as Such is found else where. Each of these itself is the distinguishing characteristics.

There is the passage, "Just as persons anaware of the ground in which a treasure lies, pass over and do not know the treasure, all *Jeevas* move towards *Dahara Ākāsa* everyday, yet do not see it. The object towards which the *Gati* or movement takes place is necessarily different from that which moves. '*Brahma-Lōka*" here means *Paramātman*.

Such description of movement towards *Brahman* is found in *Chāndōgya Sadvidyā* etc: "People during their sleep approach *Sat*, but do not know it; and they come away from it without knowing", Also the word *Bramha Lōka* is used to denote *Brahman*. Thus in *Brahadāraṇyaka*. "Oh ruler! this great *Ātman* mentioned before is "*Brahmalōka* ",

Besides, it is not necessary to refer to the passages; the matter is clear from the very words used here. When the passage now in question says that *Dahara Ākāṣa* is approached by all persons, it must necessarily refer to *Brahman.* The word *Brahmalōka* is a compound word meaning a *lōka* being *Brahman* (*Karma dhāraya—Compound*) [*Lōka* here means what is enjoyed], and not *lōka* of *Brahman.* This may be compared with the word *Brahmapuram* used earlier, "*Ētat satyam Brahmapuram*", which means the body, city that is *Brahman* itself ; contrast this with the word *Brahmapuram,* "*yadidam asmin Brahmapurē*" in the beginning of the passage, which means body, city of *Brahman* according to the *Tatpurusha* Compound]. (14)

DHṚTĒ : CHA MAHIMNA : ASYA ASMIN UPALABDHĒ : 1-3-15

Because the greatness of the *Paramatman* i. e the support (of all things) is mentioned as existent in *Dahara Akasa.*

The power of supporting the world is the special greatness or glory of *Para Brahman* as established by other *Upanishads,* " He is the Ruler of all, the Lord of all beings, Protector of beings. He is the protective bund (*Sētu*) to prevent the worlds coming into collision (i. e.) He protects every substance and its quality in the place where they should be kept. Similarly here also is heard, " He is the bund and the supporter and protector of the worlds preventing them from confounding contact with each other."

PRASIDDHĒ : CHA 1-3-16.

Because the word *Akasa* is well known (in *Veda* to mean *Paramatman*).

caused by his merits and sins, and who by attaining Him by means of meditation gains his natural or original status. But here *Dahara Ākāṣa* is described as possessing these qualities ever shining (not hidden for any time).

Why then is the refernce to a *jeeva*? Answers is—

ANYARTHA : CHA PRAMARṢA: 1-3-19.

Because the reference is for a different purpose.

"The *jeeva* after rising from this body attains God and ressumes his own status". From this it is clear that the passage is intended to show the greatness and the power of *Dahara Akāṣa*; that *jeeva* is able to obtain these qualities hidden from him so far, only by approching Him. This power is another greatness like *jagat—vidharaṇa*—the support of the world. (19)

ALPAṢRUTĒ: ITI CHĒT TAT UKTAM. 1-*3-20.*

How then is Paramatman described as small (*Dahara*) ? This has been answered already.

Opponent: *jeeva* may be described as small as he is small like the point of an awl. How can *Paramātman* be described as small while he is *vibhu*—greatest of all ?

Answer: It has been already discussed in the 1st *adhikaraṇa* of the 2nd *pāda* (in the 7th sootra beginning with "*Arbhaka.*" It is so said only for facilitating the process of meditation. (20)

ANUKṚTĒ: TASYA CHA 1-3-21.

Also because *jeeva* resumes his qualities after attaining the status of likeness with Him.

It is said, "When the meditator realises *Parama-purusha* effulgent in golden colour, the Creator and

the Cause of the world, he attains the status of utmost likeness with God after shaking off his *karma* and freed from touch of matter". (21)

API SMARYATE: 1-3-22

The same is conveyed in the Smrti.

In the *Geetā* it is said, "Those who have attained the status of likeness with me after getting the knowledge, are not born (into this world) during creation, nor do they undergo transformation at *Pralaya* or the Floods. (22)

---

(६) प्रमिताधिकरणम्

शब्दादेव प्रमितः १।३।२३॥

कठवल्लीष्वाम्नायते,—"अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति। ईशानो भूतभव्यस्य न ततो विजुगुप्सते॥ एतद्वै तत्" उत्तरत्र च,—"अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो ज्योतिरिवाधूमकः" तथोपरिष्टात्,—"अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये सन्निविष्टः" इति। अत्राङ्गुष्ठप्रमितो जीवात्मा? उत परमात्मेति संशयः। जीवात्मेति पूर्वः पक्षः; अन्यत्र स्वीकृतस्पष्टजीवभावे पुरुषे अङ्गुष्ठप्रमितत्वश्रुतेः, "प्राणाधिपः सञ्चरति स्वकर्मभिः। अङ्गुष्ठमात्रो रवितुल्यरूपः" इति। राद्धान्तस्तु—तत्र "स्वकर्मभिः" इति जीवभावनिश्चयवदत्रापि, "ईशानो भूतभव्यस्य" इति भूतभव्येशितृत्वदर्शनात् परमात्मैव—इति। सूत्रार्थस्तु—शब्दादेव प्रमितः—अङ्गुष्ठप्रमितः परमात्मैव, "ईशानो भूतभव्यस्य" इति परमात्मवाचिशब्दात्॥२३॥

कथमनवच्छिन्नस्य परमात्मनोऽङ्गुष्ठप्रमितत्वमित्याशङ्क्याह-

हृद्यपेक्षया तु मनुष्याधिकारत्वात् ११३१२४

उपासनार्थमुपासकहृदये वर्तमानत्वात्, उपासकहृदयस्याङ्गुष्ठमात्रत्वात् तदपेक्षयेदमङ्गुष्ठप्रमितत्वम्। मनुष्याणामेवोपासकत्वसम्भावनया मनुष्यान् अधिकृत्य प्रवृत्तत्वाच्छास्त्रस्य मनुष्यहृदयापेक्षयेदमुक्तम् ॥ स्थितं तावदुत्तरत्र समापयिष्यते ॥२४॥

---

(6) ப்ரமிதாதிகரணம்.

[கீழ்ச் சிறிய இடமான இதயத்தில் சிறிய அளவுள்ளவனுக ஓதப்பட்ட தஹராகாசம் ப்ரம்மமெனப் பட்டது. அவ்வாறே கட்டை விரலளவில் கடோபநிஷத்தில் கூறப் பட்டவனும் அவனே எனப்படுகிறது.]

சப்தாதேவ ப்ரமித: 1-3-23

கட்டை விரல் அளவுடையவன் பரமாத்மாவே, நேராகச் சொல்லே யிருப்பதால்.

கடவல்லியில் ஓதப்படுகிறது—"கட்டை விரலளவான புருஷன் உடலில் நடுவில் இருக்கிறுன். இருந்தனவும் மற்றவையுமானவற்றை நியமிக்குமவன் அவ்வுடலில் வெறுப்புப் பெறுகிறுனல்லன்"; மேலே, "கட்டை விரலளவுள்ள புருஷன் புகையற்ற அனல் போன்றவன்"; அதன் மேலும், "கட்டை விரலளவான புருஷன் எப்போதும் ஜனங்களின் இதயத்தில் உட் புகுந்தவனுய் அந்தராத்மாவாகிறுன்" என்றவாறு. இங்கு அங்குஷ்ட மாத்ர என்று கட்டை விரலளவாகக் கூறப்பட்டவன் ஜீவாத்மாவா, பரமாத்மாவா என ஐயமெழும். பூர்வ பக்ஷம் ஜீவாத்மா என்றதாம். வேறிடத்தில் ஜீவனென்று ஸ்பஷ்டமாய் இசையப்பட்ட புருஷனை அங்குஷ்டமாத்ரனென ஓதியிருக்கின்றதே, "சூரியனுக்குச்

சமமான ஒளியுடைய அங்குஷ்ட மாத்ரன் தனது வினைகளாலே ப்ராணன்களுக்கு ஈசமானனாய் (ஸம்ஸார மண்டலத்தில்) அலையா நிற்கிறான்'' என்றவிடத்தில்.

அங்குத் 'தனது வினைகளாலே' என்றதாலே ஜீவனென்றறுதியிடுமாறு இங்கும் 'இருந்தது முதலானவற்றிற்கு ஈச்வரன்' என்று எல்லாவற்றிற்கும் நியமிக்கிறவனென்ற தன்மை ஓதப்படுவதால் பரமாத்மா என்றது சித்தாந்தம். (23)

அளவற்ற பரமாத்மாவுக்குக் கட்டைவிரலளவானமை எங்ஙனமென்பதற்கு விடையளிக்கிறார்—

ஹ்ருத்யபேக்ஷயா து மநுஷ்யாதிகாரத்வாத் 1-3-24.

இதயத்திலிருப்பதால் அதைப் பற்றியதாம் அது, மனிதர்களைக் குறித்து ஏற்பட்டதால்.

உபாஸனை செய்யப்படுவதற்காக உபாஸகரின் ஹ்ருதயத்தில் பரமாத்மாவிருப்பதால், உபாஸகருடைய ஹ்ருதயமானது கட்டைவிரலளவானதால் அதைப்பற்றி அவனை அங்குஷ்டமாத்ரனென்றதாம். மனிதர்களே உபாஸிக்கத் திறமை யுடையரென்பதை வைத்து சாஸ்த்ரம் மனிதர்களைப் பற்றி ஏற்பட்டதாகையால் மனிதரின் இதயத்தின் அளவைக் கொண்டு இவ்வாறு கூறப்பட்டது. (24)

இந்த அதிகரணமிங்கு இத்துடன் முடிவுறவில்லை. [40, 41 ஸூத்ரங்களைக் கொண்டு முடிவுறும். இடையில் 24ம் ஸூத்ரத்தின் மேல் சில வேறு சர்ச்சைகள் எழ அவற்றைப் பற்றி மேல் மூன்று அதிகரணங்கள் இங்கு உட்புகுந்துள்ளன. அவை பின் வருமாறு].

6. *Pramitadhikaraṇam.*

Daharavidyā where *Brahman* is stated as limited was discussed. Now *kaṭhōpanishad*- passage stating *Brahman* as measured is discussed.

SABDAT ĒVA PRAMITA : 1-3-23

The person stated as limited is *Brahman*, because there is authority itself for it.

In *Kaṭhōpanishad* it is said, "There exists, in the middle of the body, *Purusha* of the size of a thumb. He is the Ruler of all Past and Future. He is not disgusted with this body". There are two further passages in which also the *Brahman* is described *Angushṭhamātra* (of the size of a thumb.) (1) "The *Purusha* of the size of a thumb shines like fire without smoke", (2) "In the hearts of people exists *Purusha* of the size of a thumb as an indwelling soul."

The question is whether the person of the size of a thumb is *Jeeva* or *Paramātman* because in the *Ṣwētāṣwatara - Upanishad, jeeva* is described as of the size of a thumb and that shining like sun he wanders (in *Samsāra*) by his own *Karma*.

Answer: True, the word *Angushṭha - mātra* is common to both *Jeeva* and *Paramātman*. But in *Ṣwētāṣwatara*, *Angushṭhamātra* is stated as being subjected by his own *Karma*, and so it is clear it is *jeeva*. But here the *Angusṭhamātra* is stated to be the Ruler of the past and present. Just as the word *Angushṭhamātra*, according to word *Swakarma* etc. means *jeeva* in *Ṣwētāṣwatara*, here the word has to mean *Paramātman* because the word is used along with "Ruler of

the past and present". Hence the person indicated is *Paramātman*. (23)

How can limitless *Brahman* be measured by a thumb ?

HṚDI APEKSHAYA TU MANUSHYA-ADHIKARATWAT : 1-3-24

(Because of His existence) in the heart, and in consideration of the (human) heart's size ; because meditation is to be performed by men.

Only for the purpose of meditation the *Para-Brahman* is (said to be) in the heart ; and the heart of *upāsaka* (meditator) is small as a thumb; on account of this, the limiting of the *Para Brahman* to the size of a thumb is made here. The heart of a man is taken here for limitation as only men are fit for performing meditation and as *Ṣāstra* is intended only for them.(24)

[Then follow three *adhikaraṇas* to discuss "who are eligible to perform the meditation". This is an interruption. There are two more later Sootras in connection with this *Adhikaraṇa* [40 and 41.] where this *Pramītadhikaraṇa* is to end.

---

(७) देवताधिकरणम्

तदुपर्यपि बादरायणः संभवात् ।१।३।२५॥

मनुष्याधिकारं ब्रह्मोपासनशास्त्रमित्युक्तम्; तत्प्रसङ्गेन देवादीनामपि ब्रह्मविद्यायामधिकारोऽस्ति नेति चिन्त्यते [न देवादीनामधिकारोऽस्तीति पूर्वः पक्षः], परिनिष्पन्ने ब्रह्मणि शब्दस्य प्रामाण्यसम्भवेऽपि देवादीनां

विग्रहादिमत्त्वे प्रमाणाभावात्, मन्त्रार्थवादानामपि विधिशेषतया विग्रहादिसद्भावपरत्वाभावात् विग्रहवन्निर्वर्त्याहरहरनुष्ठीयमानविवेकादिसाधनसप्तक-संस्कृतमनोनिष्पाद्योपासननिर्वृत्तौ तेषां सामर्थ्याभावात्। राद्धान्तस्तु—जगत्सृष्टिप्रकरणेषु नामरूपव्याकरणश्रुत्यैव देवादीनां विग्रहादिमत्त्वं सिध्यति। देवादीनां देहेन्द्रियादिकरणमेव हि नामरूपव्याकरणम्; मन्त्रार्थवादयोश्च तदुपलब्धेः, तयोरनुष्ठेयप्रकाशनस्तुतिपरत्वेऽपि तदुपपत्तये तत्सद्भावे प्रमाणत्वाद्देवादीनां विग्रहादिमत्त्वसिद्धिः; न हि विग्रहादिमत्तया स्तुतिः प्रकाशनं च तदभावे संभवति। अतः सामर्थ्यसंभवादस्त्येवाधिकारः। सूत्रार्थस्तु—तदुपर्यपि=तेभ्यः मनुष्येभ्यः उपरिवर्तमानानां देवादीनामप्यधिकारोऽस्ति। यद्वा तत्=ब्रह्मोपासनम्, उपरि=देवादिष्वपि संभवति; तेषामपि ब्रह्मस्वरूपतदुपासनप्रकारज्ञानतदर्थित्वतदुपादानसामर्थ्यसंभवात्। पूर्वोपार्जितज्ञानाविस्मरणात् ज्ञानसम्भवः, तापत्रयाभिहतिपूर्वकब्रह्मगुणज्ञानाच्चार्थित्वसंभवः, सृष्टिवाक्यमन्त्रार्थवादेषु विग्रहवत्त्वादिदर्शनात् सामर्थ्यसंभवश्चेति भगवान् बादरायणो मन्यते ॥ २५ ॥,

विरोधः कर्मणीति चेन्नानेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात्। २६

कर्मणि=यागादौ। विग्रहवत्त्वे सति एकस्य युगपदनेकयागेषु सन्निधानानुपपत्तेर्विरोधः प्रसज्यते-इति चेत्—तन्न, शक्तिमतां सौभरिप्रभृतीनां युगपदनेकशरीरप्रतिपत्तिदर्शनात् ॥ २३ ॥

शब्द इति चेन्नातः प्रभवात् प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्। १ - ३ - २७ ॥

'विरोध' इति वर्तते। मा भूत् कर्मणि विरोधः, शब्दे तु वैदिके विरोधः प्रसज्यते। विग्रहवत्त्वे हि तेषां सावयवत्वेनोत्पत्तिविनाशयोगादुत्पत्तेः प्राक् विनाशादूर्ध्वं च, वैदिकानामिन्द्रादिशब्दानामर्थशून्यत्वमनित्यत्वं वा

स्यादिति चेत्—तन्न; अतः प्रभवात्—अतःवैदिकादेव शब्दात् इन्द्रादेः प्रभवात्। पूर्वपूर्वेन्द्रादौ विनष्टे वैदिकादिन्द्राद्याकृतिविशेषवाचिनः शब्दादिन्द्राद्याकृतिविशेषं स्मृत्वा तदाकारमपरमिन्द्रादिकं सृजति प्रजापतिरिति वैदिकस्य शब्दस्य न कश्चिद्विरोधः। न हि देवदत्तादिशब्दवत् इन्द्रादिशब्दाः व्यक्तिविशेषे संकेतपूर्वकाः प्रवृत्ताः; अपि तु गवादिशब्दवत् आकृतिविशेषवाचिन इति, तेषामपि नित्य एव वाच्यवाचकभावः।

वैदिकादिन्द्रादिशब्दात् अर्थविशेषं स्मृत्वा कुलालादिरिव घटादिकं प्रजापतिः सृजतीति कुतोऽवगम्यते? प्रत्यक्षाऽनुमानाभ्याम्—श्रुतिस्मृतिभ्यामित्यर्थः। श्रुतिस्तावत्-"वेदेन रूपे व्याकरोत् सतासती प्रजापतिः", तथा "स भूरिति व्याहरत् स भूमिमसृजत" इत्यादिका। स्मृतिरपि—"सर्वेषाञ्च स नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक्। वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक् संस्थाश्च निर्ममे", "नाम रूपञ्च भूतानां कृत्यानाञ्च प्रपञ्चनम्। वेदशब्देभ्य एवादौ देवादीनां चकार सः" इत्यादिका ॥ २७ ॥

अत एव च नित्यत्वम्। १ - ३ - २८॥

यतः प्रजापतिः वैदिकाच्छब्दादर्थाकारं स्मृत्वा तदाकारं सर्वं सृजति, अतश्च वसिष्ठविश्वामित्रादीनां मन्त्रसूक्तादिकृत्त्वेऽपि मन्त्रादिमयस्य वेदस्य नित्यत्वं तिष्ठत्येव; प्रजापतिर्हि नैमित्तकप्रलयानन्तरम् "मन्त्रकृतो वृणीते", 'विश्वामित्रस्य सूक्तं भवति' इत्यादिवेदशब्देभ्योऽनधीतमन्त्रादिदर्शनशक्तवसिष्ठाद्याकृतिविशेषं स्मृत्वा, वसिष्ठत्वादिपदप्राप्तयेऽनुष्ठितकर्मविशेषांश्चानुस्मृत्य, तदाकारविशेषांस्तान् वसिष्ठादीन् सृजति; ते चानधीत्यैव वेदैकदेशभूतमन्त्रादीन् स्वरतो वर्णतश्चास्खलितान् पठन्ति। तदेषां मन्त्रादिकृत्त्वेऽपि वेदनित्यत्वमुपपद्यते ॥ २८ ॥

प्रजापतिप्रभृतिषु सर्वेषु तत्त्वेष्वव्याकृतपर्यन्तेषु, अव्याकृतपरिणामरूपेषु शब्दमयेषु वेदेषु च विनष्टेषु अव्याकृतसृष्ट्यावृत्तौ कथं वेदस्य नित्यत्वमित्यत आह——

समाननामरूपत्वाच्चावृत्तावप्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्च । १ - ३ - २९ ॥

अव्याकृतसृष्ट्यावृत्तावपि सृज्यानां समाननामरूपत्वादेव न कश्चिद्विरोधः । आदिसर्गेऽपि हि परमपुरुषः पूर्वसंस्थानं जगत् स्मरन् सृजति ; वेदांश्च पूर्वानुपूर्वीविशिष्टान् आविष्कृत्य हिरण्यगर्भाय ददातीति। पूर्वसंस्थानमेव जगत् सृजतीति कथमवगम्यते ? दर्शनात् स्मृतेश्च—दर्शनं श्रुतिः, "अहोरात्राणि विदधद्विश्वस्य मिषतो वशी । सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयत् । दिवं च पृथिवीं चान्तरिक्षमथो सुवः" इति, "यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै" इति च; स्मृतिरपि, "यथर्तुष्वृतुलिङ्गानि नानारूपाणि पर्यये । दृश्यन्ते तानि तान्येव तथा भावा युगादिषु" इति । एतदेव वेदस्य नित्यत्वम्—यत् पूर्वपूर्वोच्चारणक्रमविशेषं स्मृत्वा तेनैव क्रमेणोच्चार्यमाणत्वम् । परमपुरुषोऽपि स्वस्वरूपस्वाराधनतत्फलयाथात्म्यावबोधिवेदं स्वस्वरूपवत् नित्यमेव पूर्वानुपूर्वीविशिष्टं स्मृत्वाऽऽविष्करोति । अतो देवादीनां ब्रह्मविद्याधिकारे न कश्चिद्विरोधः ॥ २९ ॥

इति देवताधिकरणम् ॥ ७ ॥

உபாஸனத்தில் மனிதர்க்கு அதிகாரமென்றதி னின்று, மனிதரல்லாதார்க்கு (அதாவது) தேவதை களுக்கு அதிகாரமுண்டா? மனிதரிலும் எல்லா வர்ணங் களுக்கும் பக்தியென்ற உபாயத்தில் அதிகாரம் உண்டா என்கிற விசாரம் எழ, அவற்றில் தேவதையைப் பற்றிய விசாரம் முதலிரண்டில். மூன்றாமதிகரணம் மனிதரில் சூத்ரரைப் பற்றியதாம்.

7. தேவதாதிகரணம்

ப்ரம்மத்தை அங்குஷ்டமாத்ரனென்றது உபாஸிக் கும் மனுஷ்யரைப் பற்றியதாமென்று முன்ஸூத்ரத்திற்

கூறப்பட்டது. அதனைத் தொடர்ந்து, 'தேவதைகளுக்கு ப்ரம்மவித்யையில் அதிகாரமுண்டா, இல்லையா என விசாரிக்கப்படுகிறது.

தேவதைகளுக்கு அதிகாரம் இல்லையென்பது பூர்வ பக்ஷம் (இந்த சாரீரகசாஸ்திரத்திலே முதலதிகரணத்தில் ஸ்தாபிக்கப்பட்டிருக்கிறபடி) சப்தப்ரமாணத்திற்கு ப்ரம்மம் போன்ற ஸித்த வஸ்துவை யறிவிக்க சகதியுண்டாயினும், தேவதை முதலானோர்க்கு (விக்ரஹோ ஹவிராதாநம் யுகபத்கர்மஸந்நிதி:. ப்ரீதி: பலப்ரதாநம் ச தேவதாநாம் ந வித்யதே என்றபடி) உடல் முதலியன உள என்பதற்கு ப்ரமாணமில்லையாகையால், மந்த்ரம், அர்த்தவாதம் என்ற வேதபாகங்களில் அவர்களுகக்கு சரீரமிருப்பதுபோல் தோன்றினாலும் அவை யாகாதிகளை விதிககும் வாக்யங்களுக்கு அங்கமாய் வந்தவை (விதி வாகயத்தில் அறிவிககப்பட்ட தேவதையென்றதொன்றை யாகத்தை அனுஷ்டிககும்போது நினைப்பூட்டுவதற்காக மட்டும் மந்த்ரம் ஏற்பட்டதே யன்றி புதிதாக ஒரு விஷயம் சொல்ல வந்ததன்று; அர்த்தவாதமென்பது செய்யுமயாகம் சிறந்ததென்று புகழ்ந்து கூறவே வந்தது) ஆகையாலே ஸ்வதந்த்ரமாய் ஒரு பொருளை யறிவிப்பதிலே அவற்றிற்கு நோககில்லையாகையால் அவர்சளுக்கு உபாஸனத்தைச் செய்ய வேண்டுவன இல்லையாம்.

உபாஸனமென்பது உடலுள்ளவன் ஒவ்வொரு நாளும் விவேகம், விமோகம், அப்யாஸம், க்ரியை, கல்வியாணம், அநவஸாதம், அநுத்தர்ஷம் என்று ஸ்ரீபாஷ்யத்திலே முதலில் மொழியப்பட்ட ஏழு ஸாதநங்களைக் கொண்டு மனத்தைப் பதம் செய்து அனுஷ்டிக்கப்பட வேண்டிய தாயிற்றே (விவேகம்=சுத்தமான ஆஹாரத்தினல் பெறப்படும் சரீரசுத்தி; விமோகம்=காமங்களில் வீழ்ந்திராமை; அப்பியாஸம்=உபாஸிக்கப்படும் வஸ்துவை அடிக்கடி ஆராய்ந்து நினைத்தவண்ணமிருக்கை; க்ரியை=நித்யகர்மானுஷ்டானம்; கல்யாணம்=ஸத்யம்,

தயை, அஹிம்ஸைமுதலியன; அநவஸாதம்=வருந்தாமை; அநுத்தர்ஷம்=மிக்க மகிழ்ச்சியுறாமை.) என்றவாறு.

ஸித்தாந்தமாவது-உலகின் ஸ்ருஷ்டியை யறிவிக்கும் ப்ரகரணங்களிலே (ஜகத்காரணமான ப்ரம்மத்தைச் சொல்லும்போது அவனால் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படும் உலகம் இத்தகையதென்று தெரிவிக்குமிடங்களிலே) நாமரூபங்களை நிரூபிப்பதை யோதும் வேதமே தேவதைகளைப் போன்றார்க்கு உடல் முதலியன உளவென்பதற்கு ப்ரமாணமாகிறது. நாமரூபவ்யாகரணமாவது ஒவ்வொரு ஜீவனுக்கும் உடலை யமைத்தலும் பெயர்வைத்தலும். மந்த்ரங்களிலும் அர்த்தவாதங்களிலும் இவ்விதமே உடல் முதலியன ஓதப்பட்டுள்ளன. மந்த்ரமானது அநுஷ்டிக்கும் கர்மாவைப் பற்றிய விஷயத்தை நினைப்பூட்டுவதற்கும், அர்த்தவாதமானது சிறப்பித்துக் கூறவுமே வந்ததாகிலும் அதற்காகவே (தேவதைகளின் உடல் முதலியவற்றை யறிவித்து, இத்தகைய தேவதைக்கு இத்தகைய கர்மாவை நாம் செய்கிறோமென்று இவற்றையும் விதிவாக்யத்தையும் சேர்த்து முதலிலாராய்ந்து அநுஷ்டிக்கும் போதும் நினைத்து அநுஷ்டிக்க வேண்டுமென்று நமக்குச் சொல்வதில் அவற்றிற்கு நோக்கானபடியாலே) உடல் முதலிய விஷயங்களிலேயும் அவற்றிற்குத் தாத்பர்யமுண்டாகையால் தேவதைகளுக்கு உடல முதலியன ஸித்திக்கின்றன. உடல் முதலியன உளவென்பதைக் கொண்டு ஸ்தோத்ரம் செய்வதும் தெளிவிப்பதும் அவற்றை யிசையாதபோது எங்ஙனம் கூடும்? ஆகையால் உடலும் கருவிகளும் இருப்பதாலே அவர்களுக்கு உபாஸனத்தை யநுஷ்டிக்க அதிகாரமுண்டு என்றதாம். ஸூத்ரார்த்தமாவது—

ததுபர்யபி பாதராயண: ஸம்பவாத்—1-3-25

'ததுபரி அபி=மனிதருக்கு மேலான தேவாதிகளுக்கும் உபாஸனமுண்டு. (அல்லது) தத்=ப்ரம்மோபாஸன

மானது, உபரி அபி=மேலுள்ளார்க்கும் உண்டு. ஸம்பவாத்=கூடுமாகையால் என்பர்' பாதராயணர்.

தேவதைகளுக்கும் ப்ரம்மம், அதன் உபாஸனம் என்றவற்றைப் பற்றிய விசேஷங்களை யறிவதும், ப்ரம்மத்தை விரும்புவதும், அனுஷ்டிக்க வல்லமையும் கூடுமாகையால் அதிகாரமுண்டென்க. முன் ஜன்மத்திலேற்பட்ட ஞானத்திற்கே அழிவு, (மறதி) இல்லையாகையாலே தேவதைகளாயிருக்கும்போது அறிவுக்குக் குறையில்லை. ஆத்யாத்மிகம், ஆதிதைவிகம, ஆதிபௌதிகம் என்ற மூவ்வகைத் தாபங்கள் அவர்களுக்கும உளவாகையாலும், அதனாலான வருத்தத்தோடு ப்ரம்மத்தின் பெருமையும் அறியப்பட்டிருப்பதாலும் மோக்ஷத்தில் அபேக்ஷை யுண்டு. உலகஸ்ருஷ்டியை ஓதும் உபநிஷத்து முதலான வாக்யங்கள், மந்த்ரங்கள, அர்த்தவாதங்கள் இவற்றில் சொல்லியபடி உடல் முதலியன நன்குடையவராகையால் உபாஸனத்தை யநுஷ்டிக்க வல்லமையுமுண்டு இவ்வாறு இந்த சாஸ்த்ரத்தை இயற்றும் பாதராயணரின்கொள்கை. (பாதராயணர் எனத் தம் பெயரையிட்டதால், உண்மையில் ஜைமினிக்கு தேவதைகளுக்கு உடல் முதலியன இல்லையென்ற கொள்கை இராவிடினும், சில ரிஷிகள் அக்கொள்கை யுடையவரும் அப்போது இருந்தனர் என்பது குறிக்கப்பட்டதாம்) (25)

தேவதைகளுக்கு உடலை யிசைந்தால் வரும் சில குறைகளைப் பூர்வபக்ஷி யெடுத்துக்காட்ட அவற்றை விலக்குவதற்காக மேல் ஸூத்ரங்கள—

விரோத: கர்மணி இதி சேத் ந அநேகப்ரதிபத்தே: தர்சநாத்—1-3-26.

(தேவாதிகளுக்கு உடல் முதலியன இசையப்பட்டால்) கர்மாவில் குறையுண்டாமென்னில், இல்லை. பலவற்றைக் கொள்வதைக் காண்பதால்.

உடல் முதலியவற்றை இசைந்தால் ஒரே காலத்தில் பல இடங்களில் யாகாதிகளை மனிதர் செய்யும்போது ஒரு தேவதை தன் உடலுடன் எல்லாவிடங்களிலும் ஒரே

ஸமயத்தில் ஸன்னிதானம் செய்யமாட்டாதாகையாலே அந்த அனுஷ்டானம் நடந்தேறாத படியாமெனில், அக் குறையில்லை. ஸௌபரி முதலிய ரிஷிகள் கூடத் தமது சக்தியைக் கொண்டு பல சரீரங்களையொரே காலத்தில் எடுத்துக்கொள்வது புராணாதிகளில் காணப்பெற்றுளதே.(26)

சப்த இதி சேத்-ந, அத: ப்ரபவாத் ப்ரத்யக்ஷாநுமாநாப்யாம். 1-3-27

வேதசப்தத்திற்குக் குறையுண்டாமென்னில், இல்லை. சப்தத்தினின்றே பிறந்திருப்பது ச்ருதிஸ்ம்ருதிகளாலறியப்பட்டதால்.

ஒரே தேவதை பல உடல்கள் எடுத்துக்கொண்டு ஒரே ஸமயம் பல இடங்களுக்கு ஸந்நிதானம் செய்யலாமாகையாலே கர்மாநுஷ்டானம் நன்கு நடந்தேறக் குறையில்லையானாலும் வேதத்திற்குக் குறை நேருகிறது. அவர்களுக்கு உடல் முதலானவற்றை இசைந்தால் உடல்கள் பல அவயவங்களைக்கொண்டு அமைந்திருப்பதாலே பிறப்பு அழிவு இரண்டையும் பெறுமாதலால் பிறப்பதற்கு முன்னும் அழிவுக்குப் பின்னும் உடல்கள் இல்லையாகையால் அப்போது வேதத்திலுள்ள இந்த்ராதி சப்தங்கள் பொருளற்றனவாகும். அந்த தோஷம் வாராமைக்காக அந்த சப்தமும் அப்போதில்லையெனில், வேதத்திற்கு அழிவை இசைந்ததாம். ஆகையால் இந்திராதி சப்தங்களுக்கு அநித்யமான உடல் உடைய வஸ்து பொருளாகா என்னில்-இக்குற்றமில்லை. ஏனெனில்-வேதத்திலுள்ள இந்திராதி சப்தங்களினின்றே இந்திராதி தேவதைகள் பிறக்கின்றனர். அதாவது-இந்திராதி சப்தங்கள் ஒவ்வொரு பதவியிலிருக்கும் தேவதைகளைக் குறிக்கின்றன. ஒரு இந்திரதேவதை போனபோது மற்றோர் இந்திரதேவதை வருகிறது. ஒருவன் போனபோது ஸ்ருஷ்டிப்பவன் வேத சப்தத்தை மனதில் வைத்து அதன் மூலம் இன்னதேவதை இவ்வுரு உள்ளவன் இத்த

கையவன் என்று அதன் சிறப்பெல்லாம் நினைத்து அத்கைய தேவதையை மீண்டும் ஸ்ருஷ்டி செய்கிறுன். ஆகையால் இந்த்ர என்ற சொல்லானது ஒரேஒரு புருஷனைச் சொல்வதன்று. தேவதத்தன் யஜ்ஞதத்தன் என்ருற் போன்று பிள்ளைகளுககுப் பிதா முதலானோர் ஸங்கேதமாக வைக்கும் பெயர்கள் அந்தந்தப் பிள்ளையை மட்டும் கூறுவது போலன்று இந்திராதி சப்தங்கள் கூறுவது. மாடு, மனுஷ்யன் என்ருற் போன்ற சொற்கள் ஒரு மாட்டை யல்லது ஒரு மனுஷ்யனைச் சொல்வதன்றி பொதுவிலே எல்லா மாட்டிற்கும் பொதுவான, எல்லா மனிதர்க்கும் பொதுவான, இவ்வாருன உருவத்தைக் குறிப்பது போல் பல இந்திரர்களுக்குப் பொதுவான ஆகாரத்தைக் குறிப்பதாம் இந்த்ரசப்தம். ஆகையால் 'கோ' மனுஷ்யாதி சப்தங்கள போலே இந்திராதி சப்தங்களும் நித்தியமான வேதத்தில் இருககத் தகும். ஒன்று அழிந்தாலும் அதைப்போன்றது மற்றென்று வருமாகையாலே ப்ரவாஹநித்யமான வஸ்துககளே வேத சப்தங்களால் சொல்லப் படுகின்றன. ஆகையால் அநேகம் இந்த்ராதிகள் இருப்பதால் வேதவாக்யம் அவர்களை யெப்போதும் கூறுவதில் குற்றமில்லை.

இவ்வாறு வேதத்திலுள்ள இந்த்ராதி சொற்களைக் கொண்டே மீண்டும் இந்த்ராதிகள் ஸ்ருஷ்டிககப்படுகிருர்கள் என்பது எங்குநின்று அறியப்படுமெனில், வேதத்தினின்றும், ஸ்ம்ருதியினின்றுமே. அவ்வேதமும், 'வேதத்தினின்றே நாமரூபங்களை ப்ரஜைகளுக்குப் பதியாயிருப்பவன் நிருமித்தான்; அவன் பூ: என்று மொழிந்தான், பூமியை ஸ்ருஷ்டித்தான்' என்பன போன்றவை. ஸ்ம்ருதியும், 'அவன் எல்லாவற்றின் தனிப் பெயர்களையும் தனிச் செயல்களையும், தனியுருவங்களையும் வேதச் சொற்களைக் கொண்டே நிருமித்தான்' 'தேவதை முதலான ப்ராணிகளுக்குப் பெயரையும் உருவையும் செயல்களின் பலவித அமைப்பையும் வேதச் சொற்களினின்றே அவன் செய்தான்' என்பன போன்றவையாம்.

ஆகிலும் வஸிஷ்டர், விச்வாமித்ரர் போன்ற ஒவ்வொரு காலத்தில் மட்டும் இருந்த பல ரிஷிகளைச் சொல்வதாலும் அவர்களே மந்த்ரம் முதலானவற்றைச் செய்ததாகச் சொல்வதாலும் வேதம் நித்யமாகுமோ என்ன, இதற்கு விடை யளிக்கிறார்-

அத ஏவ ச நித்யத்வம் 1-3-28

முன் சொன்ன காரணத்தினாலேயும் அழிவற்றமை ஸித்திக்கும். ப்ரஜைகளுக்குப் பதியாயிருப்பவன் வேதத்திலுள்ள சொல்லைக் கொண்டு அதன் பொருளின் நிலைமையை நினைத்து அவ்வவ்வுருவை நிருமிக்கிறானென்றதால், வஸிஷ்டவிச்வாமித்ராதிகள் மந்த்ராதிகளைச் செய்ததாக வேதம் ஓதினாலும் வேதம் நித்யமாயிருக்கக் குறையில்லை. ஏனெனில், பிரமன் தனது இரவு காலமாகிய நைமித்திகப்ரளயம் கழிந்தவாறே கல்பாரம்பத்திலே, 'மந்திரங்களைச் செய்தவரை வரிக்கவேண்டும்'. 'இது விச்வாமித்ரருடைய ஸூக்தம்' என்பன போன்ற வேத வாக்யங்களைக் கண்டு மந்த்ர ஸூக்தங்களுக்குக் கர்த்தர்களாகச் சில ரிஷிகளை ஸ்ருஷ்டிக்கவேண்டுமென்று முடிவு செய்து அத்தகைய வேத சப்தங்களைக் கொண்டே அந்த ரிஷிகளின் உருவம், ஓதாமலே அந்த வேத பாகங்களைக் காண அவர்களின் சக்தி, அந்தப் பதவிகளைப் பெற அவர்கள் செய்துள்ள புண்ணிய கர்மங்கள் எல்லாம் நினைத்து அதற்கு முன் அவற்றிற்குக் கர்த்தர்களாயிருந்த வஸிஷ்ட விச்வாமித்ராதிகள் போன்ற வசிஷ்ட விச்வாமித்ராதிகளை நிருமிக்கிறான். அவர்களும் குருமுகமாக ஓதுவதின்றியே வேதத்தின் பாகமான அந்த மந்த்ராதிகளை ஸ்வரம் எழுத்து எல்லாம் பிழையற்றிருக்குமாறு படிக்கின்றனர். (இப்படி முன் இருந்து மறைந்த வேத பாகங்களை உலகுக்குத் தெரியுமாறு அவர்கள் ஒருவரிடமும் ஓதாமலே கண்டு ப்ரசாரம் செய்தல் பற்றி அவர்களை மந்திராதிகளைச் செய்பவராகச் சொல்வதே யல்லாது, அவர்கள் தாங்கள் புதிதாக நிர்மாணம்

செய்வதாலன்று. ஆகையால் காளிதாஸாதிகள் காவ்யங்களைச் செய்த வண்ணம் அவ்வேத பாகங்களை யவர்கள் செய்கிறார்களல்லலர். வஸிஷ்ட விச்வாமித்ராதிகளான பெயர்களும் ஒவ்வொரு குறிப்பிட்ட மனிதனுக்கு ஸங்கேதமாக ஏற்படுத்தப்பட்டவை யல்ல. இந்த்ராதி பதங்கள் போலே வஸிஷ்டாதி பதங்களும் அந்தந்தப் பதவி பெறுமவர்க்கு அநாதிகாலமாக ஏற்பட்ட பெயர்கள். அவர்கள் வெளியிடும் வேத பாகங்களும் அனாதிகள்) ஆகையால் வேதம் நித்யமென்பது பொருத்தம் பெறும்.

பிரமனும், அவற்கு முன்னுள்ள தத்துவங்களுமெல்லாம் ப்ரக்ருதியிலே லயித்தபோது அசேதநத்ரவயத்தின் பரிணாமங்களான சொற்கள் வடிவங்களான வேதங்களும் அழிந்து விடும்போது ப்ராக்ருதப்ரளயமாயிருககை மீண்டும் ப்ராக்ருதஸ்ருஷ்டி செய்வது என்பது வேதாந்திகள் இசைந்த விஷயமாகையால் (பிரமனின் இராக்காலங்களிலே மற்றும் சிலரும் இருப்பதாலே வேதம இருப்பதாயினும் மகாப்ரளயத்திலே எல்லாம் அழியவேண்டுமாகையால்) எங்ஙனே வேதம் நித்யமாகு மென்னில் சொல்லுகிறார்—

ஸமாந நாம ரூபத்வாத் ச ஆவ்ர்த்தௌ அபி அவிரோத: தர்சநாத் ஸ்ம்ருதேச்ச. 1-3-29.

அழிந்த பிறகு மீண்டும் ஸ்ருஷ்டி யென்ற மஹாகல்ப் பாரம்பத்திலும் முன் ஸ்ருஷ்டியிலிருந்தவற்றிற்கு ஒப்பான நாமங்களும் ரூபங்களுமே இருப்பதால் வேதம் நித்யமென்பதற்குக் குறையில்லை. அங்ஙனமே ச்ருதியும் ஸ்ம்ருதியுமுளவே.

ப்ரக்ருதியிலிருந்து ஸ்ருஷ்டியைத் தொடங்கும் காலத்திலும் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படும் வஸ்துக்களின் நாம ரூபங்கள் முன் ஸ்ருஷ்டியிலிருந்த வஸ்துக்களின் நாம ரூபங்களுக்கு ஒப்பானவையாகையாலே ஒரு குற்றமுமில்லை. ஆதி ஸ்ருஷ்டியிலும் பகவான் உலகின் முன் அமைப்பை நினைத்தே அவ்வாறே ஸ்ருஷ்டி செய்கிறார்.

வேதங்களையும் முன்ஸ்ருஷ்டியிலிருந்த வண்ண முறைப் படியே வெளியிட்டுப் பிரமனுக்கு அளிக்கிறார். முன் அமைப்பிலேயே ஸ்ருஷ்டிக்கிறாரென்பது எங்ஙனே அறியலாகுமெனில், வேதத்தினின்றும் ஸ்ம்ருதியினின்றும். "எல்லாம் வசமாகப் பெற்ற ஸ்ருஷ்டி கர்த்தா, உண்டாகும் உலகுக்குப் பகல் இரவுகளை ஏற்படுத்துகின்றவனாய் சூரியசந்திராதிகளை முன்போலவே நிருமித்தான். அந்தரிக்ஷத்தையும், ப்ருதிவியையும் ஸுவர்க்கத்தையும்" என்றும், "யாவனொருவன் பிரமனை முதன்முதல் நிருமிக்கிறான், அவனிடம் யாவனொருவன் வேதங்களையும் அனுப்புகிறான்" என்றுமுள்ள வேதங்கள். ஸ்மிருதியும் "வஸந்தாதிருதுக்கள் மீண்டும் மீண்டும் வரும்போது பல வகையான அந்தந்த ருதுக்களின் குறிகள் அவ்வவையே காணக் கிடக்கின்றது போலவே யுகாரம்பங்களிலும் முன் யுகக்குறிகள் காணக் கிடக்கும்" என்றவாறு.

இவ்வளவால், (வேதம் நித்யமென்றால் அதனுள்ளிருக்கும் ஒவ்வோர் எழுத்தும் எக்காலத்திலும் அழியாமலே இருக்கிறதென்பது வேதாந்திகளின் கொள்கையன்று. அது மீமாம்ஸகரின் கொள்கை.) வேதம் நித்யமென்பதின் கருத்தாவது—முன்முன் வேதத்தையோதும் போது அதனுட்பட்ட அக்ஷரங்கள் எம்முறையிலே எவ்வாறு உச்சரிக்கப்பட்டிருந்தனவோ, அவற்றையெல்லாம் நினைத்து அம்முறையிலேயே மீண்டும் உச்சரிக்கப்படுகிறதென்பதே. பரம புருஷனும் தன் தன்மையையும், தனக்கு ஆராதனங்கள்,அவற்றின் பலன்கள் இவற்றின் உண்மையையும் அறிவிக்குமதும் தன்னைப்போல் எப்போதுமுள்ளதுமான வேதத்தை முன்னிருந்த அக்ஷர முறைப்படியே நினைத்து வெளியிடுகிறான். (இந்த நிலை வேதம் தவிர வேறு நூல்களுக்கில்லை. எனவே இந்த்ராதிகளுக்கு உடல் முதலியன உளவென்று கொண்டதால் வேதம் நித்யமாயிருப்பதற்குத் தடையில்லை).

ஆகையால் மனிதர்க்குப் போலே தேவர் முதலானோர்க்கும் ப்ரம்ம வித்யையில் அதிகாரமுண்டென்பதில் குறையொன்றுமில்லையென்க.

---

7. *Devatā—Adhikaraṇam.*

TADUPARI API BĀDARAYAṆA: SAMBHAVAT 1-3-25.

'*Upasana* may be performed by Beings even above men,' So says *Badarayana*—'because meditation is quite possible for them also'

It is said that the *Ṣāstra* about meditation applies to men. Then arises the question whether the *Dēvas*" are fit or not fit for performing meditation. The opponent says, "No; it is not possible for *Dēvas.*" Indeed, he admits that it was already proved that by *Ṣāṣtra* even the settled things (*Siddha Vastu*) can be established and that hence it was demonstrated in the first *Adhikaraṇa*, that *Brahman* (a settled thing) can be established by *Vēdas*; also in the same manner, even in the case of *Dēvas*, *Vēdas* can furnish authority. In fact, the *Karma Kānda* mentions *Dēvas* and various sacrifices are prescribed to propitiate them.

However, queries the opponent, "What is the authority for ascribing to them bodies, organs, etc.?" and adds, "There is none, for, even *Meemāmsakas* say, "*Vigrahō Havirādānam Yugapat Karmasannidhi: Preeti: Phalapradānam cha Dēvatānam na Vidyatē.*" '*Dēvatas* have (1) no body, (2) no action such as of receiving the offerings; (3) and they cannot be present at all places at the same time when offerings are given (because this is not possible if there is a physical body), (4) nor are they pleased with such offerings and (5) do not grant the boons."

Further, the opponent continues, *Vēdas* are of three kinds: (1) *Vidhi*, (2) *Mantra*, (3) *Arthavāda*. *Vidhi* means Direction to do a thing, and injunction not to do a certain thing. *Mantra* means the words

to be uttered when the prescribed rule is being performed. And *Arthavāda* means words of praise in connection with the rites and ceremonies. True, in the *Mantras* and *Arthavādas*, it may look as if the *Dēvas* possess bodies and forms; but it is not so; because the words really are not intended for the sake of saying they have forms and bodies, but used only as a matter of praise etc. *Mantras* only remind us of the *Dieties* mentioned in the injunctions. Hence, the *Dēvas* cannot have bodies and are not qualified for *Upāsana*. *Upāsana* can be done only with a mind, pure. And purity is attained by seven kinds of exercise: *Vivēka*, *Vimōka*, *Abhyāsa*, *Kriyā*, *Kalyāṇa*, *Anavasāda* and *Anuddharsha*. (It is explained in *Sree Bhāshya Laghu Siddānta*.) Those are possible only to a person with a body. Since *Dēvas* have no body, they cannot be qualified to perform *Upāsanas*.

Answer: By the *Vedic* passages relating to the formation of names and forms, Dēvas are mentioned as being given such forms and bodies, such as, *Brahmā*, *Rudra*, and *Indra*. The very words of *Nāma Roopa Vyākaraṇa* import the existence of bodies to which names and forms are given. It is admitted that in *Mantras* and *Arthavādas* bodies are mentioned. Then there is no reason to say that they do not mean what they (Vedas) say. It may be that *Mantras* are meant to state clearly the things connected with the worship, and *Arthavādas* are meant to sing their praise. But in either case, unless the Names and Bodies specifically mentioned are accepted as existent, the object of *Mantra* and *Arthavada* can not be achieved. So *Dēvas* possess the necessary qualifications.

What are these qualifications? (1) Desire for the fruits, (2) the knowledge how to perform, (3) the capacity to perform. All these are present in *Dēvas* also. In the matter of *Brahmōpāsana* the *Dēvas* have the necessary knowledge, because, as a result of their previous *Karman*, their knowledge acquired in previous birth continue with them even in the birth as *Dēvas*. They undergo and have to undergo three kinds of sufferings, (*1*) *Adhi-Ātmika*. (2) *Adhi-Bautika*, (*3*) *Adhi-Daivika*. (The suffering arising out of the body or mind is *Adi-Ātmika*; that out of things around us is *Adi-Bautika* and that arising out of neither, but out of natural causes, such as lightning, cyclone etc. is *Adi-Daivika*). They possess also the knowledge of the virtues and qualities of *Brahman*; and they have also the longing for *Mōksha* (25)

VIRŌDHA: KARMAṆI ITI CHĒT NA ANĒKA-PRATIPATTĒ: DARṢANĀT 1-3-26.

If it is contended that in this view an impossibility will arise in the matter of sacrifices, the answer is, No, because it is known that some persons do take many bodies at the same time.

Question: If bodies are ascribed to *Dēvas*, it comes to this: that they have to attend to receive the offerings at the sacrifices performed at the same time in many places. As this is an impossibility, simultaneous sacrifices at different places are impossible. And so the conclusion reached is, the opponent says, *Dēvas* have no bodies.

Answer: Assumption of many bodies at the same time by the same person is not impossible. As in the case of *Rshis* like *Saubhari*, *Devās* may be credited to have this power.

SABDĒ ITI CHĒT NA ATA: PRABHAVĀT PRATYKSHĀNUMĀNĀBHYĀM-1-3-27.

"If the contention is that this view leads to difficulty about *Vedas*, No ; for, from *Veda*, comes creation. So it is declared by *Vedas* and *Smrtis*."

The question is this: it may be that the difficulty in respect of the action (being present at different places at the same time) is answered; but another difficulty is that if we accept the view of *Dēvas*' having bodies, then in the absence of *Dēvas* before their acquiring bodies and after having left them, the words of *Vēdas* relating to them will become meaningless. When *Vēdas*, for instance, say that "*Indra: Vajram Udayachchaṭ*" (Indra took up thunderbolt), this can be said only when *Indra* is born and not before. Before and after the life of *Indra* etc. the words like "*Indra*" etc. in the *Vēdas* which are of eternal standing become meaningless. *Vēdas* are *Anādi* or timeless. But the above contention will lead to the position that *Vēdas* came into existence only after *Indra* etc. came into being.

Answer: There are a number of *Indras* etc. If one goes, another is created by *Brahmā* in accordance with the vedic description. So Indra-hood is permanent as in the case of men and animals referred to in the *Vēdas*. What is really referred to here is, not this man or that animal, but the general class of men and animals. No particular man like *Dēvadatta* etc., is mentioned. Like a potter manufacturiug a pot in accordance with the figures and sizes of pots already in existence, *Bramha* creates *Indra* etc. in accordance with the status etc. described by the words of the

Vēdas. This is clear from the passage, "*Bramha* created forms, good and bad, by following the words of the *Vēdas*." Again it is said, "He uttered the word "Bhoo" and created the Earth."

Smṛtis also say the same thing "*Brahma* created from the words of *Vedas* Names and Forms, and prescribed the various actions of Beings, and of *Devas* (27)

ATA ĒVA CHA NITYATWAM 1-3-28.

"For the same reason, the finality (of *Veda* is established)."

Question is raised again: " Whatever may be said of *Devas*, the *Vedas* speak of *Ṛshis*; and the *Ṛshis* are said to have given expression to the sayings in *Vēdas*. If *Vēdas* like *Arthavādas* have to be accepted as authoritative, it follows that *Vedas* are not *Timeless* (*Nitya* . For example, the *ṣruits* say (*Mantra Kṛtō Vṛṇeete*) "He invokes the persons who made the *Mantras*", (*Visvāmitrasya Sooktam Bhavati*), "These are the holy words of *Viswāmitra*)".

Answer: The same answer holds good. *Vasishṭhahood* and *viswamitrahood* are permanent and there are many of them created by *Brahma* after consulting *Vedas*. He endows souls, who have acquired merit by performing good *Karman* with *Vasishṭhahood* etc., having all the powers etc. appertaining to that post. Hence, in each *Kalpa*, *Bramhā* makes them do the same *Vēda-Prachara* as their predecessors in office did in the previous *Kalpa*. They are not the authors of the *Mantras*. They only give expression to the *Vedas* already in existence. Hence the passages relating to them also are eternal.

The only difference between ordinary people and the *Ṛshis* is that these learn portions of *Vēdas* by study and meditation, while the *Ṛshis*, because of their superior merit, perceive them by themselves. So they are called *Mantrakṛts* and so on.

Then the question is raised—while in the case of *Meemāmsakas* who do not accept Creation or Destruction of the worlds, the *Vēdas* may be said to be *Nitya* (Timeless), in the case of *Vedāntins* who accept Creation and *Pralaya* (Flood), the same is not possible, because, at the Floods, all the manifestations of *Moola Prakṛti* are destroyed and even *Brahmā* the creator of *Vasishṭha* etc. is destroyed—*Vēdās* also are destroyed; and at the next creation a new *Vēda* is to be created. This is answered by the following *Sootra:*

SAMĀNANĀMAROOPATWĀT CHA ĀVṚTTAW API AVIRŌDHŌ DARṢANĀT SMṚTĒ : CHA 1-3-29.

" Even at the recreation of the Worlds, there is no difficulty, because the *Names* and Forms of things (including Vedas) are really similar to those before. This is proved by *Srutis* and *Smrtis*"

Even at the beginning of each Creation, God remembers the Forms, Names etc. of the things as they were before, and creates them as well as the *Vēdas* in the same Form etc. as they were, and gives them to *Brahmā.* This is clear by authorities, from *Ṣrutis* and *Smṛtis.* The following *Ṣrutis* say so: " The creator created Sun and Moon in order to bring about Day and Night and this for the welfare of the world, and created the Worlds, Heaven, Earth etc. " " The Creator creates *Brahmā* first and gives him the *Vēdas*.

Now from the *Smṛtis*: *Vishnu-Purāṇa* says: Just as in every season of the year, the products of the season arise in a cycle, in all *Yugas*, *Kalpas*, etc. the same things are created as in the previous ones. "What is meant by saying that the *Vēdas* exist ever without perishing is that the *Vēdas* now recited and studied are like those studied and recited before, and God remembers and teaches the *Vēdas* as they were. Vedas are eternal as God Himself and describes Him, His forms, the mode of worship and the fruit derived from such worship.

Thus, the Eternity of *Vēdas* is not affected by accepting the view of possession of bodies by *Dēvas*. Hence, no objection to their qualification to do *Upāsana*. (29)

---

(8) मध्वधिकरणम्

मध्वादिष्वसंभवादनधिकारं जैमिनिः । १ । ३ । ३० ॥

छान्दोग्ये ‘असौ वा आदित्यो देवमधु’’ इत्युपक्रम्य ‘तद्यत् प्रथमममृतं तद्वसव उपजीवन्ति’’ इत्युक्त्वा, ‘स य एतदेवममृतं वेद, वसूनामेवैको भूत्वाऽग्निनैव मुखेनैतदेवामृतं दृष्ट्वा तृप्यति’’ इत्यादिना ऋग्यजुस्सामादिवेदोदितकर्मसम्पाद्यरसाधारतया मधुमयस्यादित्यस्य पूर्वदक्षिणपश्चिमोत्तरोर्ध्वांशान् वसुरुद्रादित्यमरुत्साध्यनाम्नां देवगणानां भोग्यत्वेनाभिधाय, तैर्भुज्यमानाकारेणादित्यांशान् उपास्यान् उपदिश्य, तानेवाऽऽदित्यांशान् तथाभूतान् प्राप्यान् उपदिशति । एवमादिषूपासनेषु वस्वादित्यादीनामधिकारोऽस्ति, न वेति संशयः । नास्त्यधिकारः—इति पूर्वः पक्षः; वस्वादीनामुपास्यान्तर्गतत्वेन कर्मकर्तृभावविरोधात्, प्राप्यस्य वसुत्वादेः प्राप्तत्वाच्च । राद्धान्तस्तु—ब्रह्मण एव तदवस्थस्योपास्यत्वात् वस्वादीनां सतां स्वावस्थब्रह्मानुसन्धानाविरोधात्, कल्पान्तरे वसुत्वादेः प्राप्यत्वाविरोधाच्च वस्वादीनामधिकारः सम्भवति—इति ।

सूत्रार्थस्तु—मधुविद्यादिषु वस्वादीनामनधिकारं जैमिनिर्मन्यते, असम्भवात् वस्वादीनामेवोपास्यानामुपासकत्वासम्भवात्, वसुत्वादेः प्राप्तत्वादेव प्राप्यत्वासम्भवाच्च ॥ ३० ॥

ज्योतिषि भावाच्च । १ । ३ । ३१ ॥

"तं देवा ज्योतिषां ज्योतिरायुर्होपासतेऽमृतम्" इति ज्योतिषि—परस्मिन् ब्रह्मणि देवमनुष्ययोरधिकारसाधारण्ये सत्यपि, 'ज्योतिषां ज्योतिः परं ब्रह्म देवा उपासते' इति विशेषवचनं वस्वादीनां कर्मकर्तृभावविरोधात् तेषु तेषामनधिकारं द्योतयति। देवाः इति सामान्यवचनञ्च वस्वादिविशेषविषयमित्यवगम्यते, अन्येषामविरोधात् ॥ ३१ ॥

भावं तु बादरायणोऽस्ति हि । ३ । १ । ३२॥

तुशब्दः पक्षं व्यावर्तयति। वस्वादीनां मधुविद्यादिष्वधिकारसद्भावं भगवान् बादरायणो मन्यते। अस्ति हि वस्वादीनामेवोपास्यत्वं प्राप्यत्वञ्च । इदानीं वसूनामेव सतां कल्पान्तरे वसुत्वस्य प्राप्यत्वसंभवात् प्राप्यत्वं सम्भवति। स्वात्मनां ब्रह्मभावानुसन्धानसम्भवादुपास्यत्वञ्च सम्भवति। "य एतामेवं ब्रह्मोपनिषदं वेद" इति हि कृत्स्नाया मधुविद्यायाः ब्रह्मविद्यात्वमवगम्यते । ॥ ३२ ॥

इति मध्वधिकरणम् ॥ ८ ॥

மத்வதிகரணம். (8)

[ப்ரம்மவித்யையில் தேவர் முதலானோர்க்கும் அதிகாரமுண்டென்று நிரூபிக்கப்பெற்றது. சிற்சில தேவதைகளை யுபாஸிப்பதாகத் தோற்றும் சிற்சில உபாஸனங்களிலே அந்தந்த தேவதைகளுக்கு அதிகாரமுண்டா இல்லையா என்பது இனி விசாரிக்கபடுகிறது.]

சாந்தோக்யத்தில் மதுவித்யை யென ஒரு வித்யையுண்டு. அதில் 'உயரவுள்ள ஆதித்ய (சூரிய) னே

தேவதைகளுக்குத் தேனும்.' எனத் தொடங்கி, 'அங்குள்ள அம்ருதம் யாதொன்று, அதனை வஸுக்களென்ற தேவதைகள் உண்கிறார்கள்' என்று கூறி, 'யாவனொருவன் இவ்வாறு இவ்வம்ருதத்தை உபாஸிக்கின்றான், அவன் வஸுக்களில் ஒருவனாகி அக்னியை முகமாகக் கொண்டு இவ்வம்ருதத்தைக கண்டு த்ருப்தியடைகிறான்' என்றது முதலான வாக்யங்களாலே ர்க்கு, யஜுஸ், ஸாமம் அதர்வவேதம், இதிஹாஸபுராணம் என்பவற்றில் விதிக்கப்பட்ட கர்மங்கள் மூலம் சேகரிக்கப்பட்ட ரஸங்களுக்கு ஆதாரமாய்த் தேனாகவே யிருக்கும் ஆதித்தியனுடைய கிழக்கு, தெற்கு, மேற்கு, வடக்கு, மேற்புறம் இவற்றில் அடைவாக முன் சொல்லப்பட்டுள்ள அமிருத பாகங்களை முறையே வஸுக்கள், ருத்ரர்கள், ஆதித்யர்கள், மருத்துக்கள், ஸாத்யர்கள் என்ற தேவகணங்கள் புஜிப்பதாகப்பணித்து, அவர்கள் உண்பதாக ஆதித்யனின் அம்சங்களை உபாஸிக்க வேண்டுமென்று உபதேசித்து, அவ்வம்சங்களே பிறகு அடையப்படுமென்றும் அறிவிக்கப்பட்டுள்ளது. இத்தகைய உபாஸனங்களில் வஸு, ஆதித்யன் முதலானோர்க்கு அதிகாரம் உண்டா, இல்லையா யென ஸம்சயம். வஸு முதலானோர் உபாஸிக்கப்படுகிறவரிற் சேர்ந்தவராகையாலே, உபாஸிக்கிறவனும் உபாஸிக்கப்படுகிறவனும் வெவ்வேறா யிருக்கவேண்டுமாகையாலே தன்னைத் தானே தொழுவது கூடாதாகையாலும் இவ் வித்யையினால் பெறப்படும் பலனான வஸ்வாதி பதவியை ஏற்கனவே யடைந்திருப்பதாலும் அதிகாரமில்லை யென்பது பூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது- இங்கு வஸ்வாதிகளை மட்டும் உபாஸிப்பதில்லை. வஸு முதலானோர்க்கு அந்தர்யாமியான ப்ரம்மத்திற்கே உபாஸனை. வஸு முதலானோர் தங்களுக்கு அந்தர்யாமியான ப்ரம்மத்தை உபாஸிப்பதில் குற்றமொன்று மில்லை. ஏற்கனவே வஸு பதம் பெற்றிருந்தாலும் மீண்டுமொரு முறை வஸுபதவி வேண்டுமென்று கேட்பதும் கூடும். (அப் பலனை யனுப

வித்துத் பிறகு மோக்ஷமும் பலனைகப் பெறப்படுவதும் இங்கே ஓதப்பட்டுள்ளது) ஆகையால் அவர்களுக்கும் அவற்றில் அதிகாரமுண்டு.

ஸூத்ரார்த்தமாவது-முதலிரண்டு ஸூத்ரங்கள் பூர்வபக்ஷத்தைச் சொல்லும்; மூன்றாவது ஸித்தாந்தத்தை.

மத்வாதிஷ்வஸம்பவாத் அநதிகாரம் ஜைமிநி: 1 3-30.

மதுவித்யை முதலான வற்றிலும் தேவதைகள் சிலருக்கு அதிகாரமில்லை யென்றனர் ஜைமினி முனிவர். உபாஸிக்கப்படுகிறவரே உபாஸிக்கிறவராகக் கூடாமையாலும், வஸ்வாதி பதவிகள் பெறப்பட்டுவிட்டதால் பெறப்படக் கூடியனவல்ல வாகையாலும். (30)

ஜ்யோதிஷி பாவாச்ச. 1-3-31.

ப்ரம்மத்தின் விஷயத்திலே தேவதைகளின் உபாஸனம் கூறப்பட்டிருப்பதாலும்.

"ஜ்யோதிஸ்ஸுக்களுக்கெல்லாம் ஜ்யோதிஸ்ஸும் ப்ராணனுமான அழிவற்ற அந்தப் ப்ரமாத்மாவை தேவதைகள் உபாஸிக்கின்றனர்" என்ற வாக்யத்திலே தேவதைகளைத் தனியே குறிப்பிட்டதேன்? ப்ரம்மோபாஸன மென்பது தேவர்களுக்கும் மனிதர்களுக்கும் பொதுவாயிருக்க தேவதைகளைச் சிறப்பாகக் கூறினது, 'சில உபாஸனம் தேவதைகளுக்குக் கூடுவதாகிறதில்லை; தங்களையே தாங்கள் உபாஸிக் கூடாமையால்' என்பதை யறிவிக்கிறது. இங்குள்ள **தேவா:** என்கிற சொல் வஸ்வாதி தேவதைகளை மட்டும் கூறும். ஆக வஸ்வாதிகள் அந்த ப்ரமத்தை யுபாஸிப்பர்; மதுவித்யாதிகளில் அவருக்கு அதிகாரமில்லை யென்றபடி. வஸ்வாதிகள் நீங்கலாக வேறு தேவைதைகள் மதுவித்யையைச் செய்வதில் குற்றமொன்றுமில்லை.

பாவம் து பாதராயண: அஸ்தி ஹி 1-3-32.

உண்டென்பதை பாதராயணர் சொல்லுகின்றனர்; உளதாகையால்.

‘து’ என்ற சொல் பூர்வ பக்ஷத்தை தள்ளுவதைக் குறிககும். வஸ்வாதிகளுககு மதுவித்யையில் அதிகார மிருப்பதை பாதராயண முனிவர் சொல்லுகிறார். வஸ்வாதிகளுககு வஸ்வாத்யுபாஸனமும் அப்பலனை அடைவதும் பொருந்துமாகையால். இப்போது வஸுவாயிருப்பவர் மறு கல்பத்திலும் (வஸுவாயிருகக விரும்பலாமாகையால்) வஸுபதமும் அடையப்படக கூடியதாம். தன்னை மட்டும் உபாஸிப்பதன்றித் தனககு அந்தர்யாமியான பிரம்மத்தை உபாஸிப்பதும் கூடும். ‘யாவனொருவன் இந்த ப்ரம்ம வித்யையை யறிகிறான்’ என்றதினின்று முழு மதுவித்யையும் ப்ரம்மவித்யை யென்றதும் அறியலாகிறது- (32)

8. *Madhvadhikaraṇam*.

By the previous *Sootras*, it has been established that *Dēvatas* possess bodies and are entitled and qualified for *Upāsanā*. Next; the opponent now points out that in respect of some *Upāsanas*, the *Dēvatas* are not so qualified. This is considered in this *Adhikaraṇa* :

MADHWĀDISHU ASAMBHAVĀT ANADHIKĀRAM JAIMINI : 1-3-39.

" Jaimini says that in respect of *Madhu Vidya* and the like, they (the Devas) are not qualified because it is not compatible "

JYŌTISHI BHĀVĀT CHA 1-3-31

Since the contemplation (*by Devas*) is in respect of *Brahman.*

The query is this : The contemplation here (*in Madhu Vidyā*) is in respect of *Dēvatās*, etc., and not of *Brahman*; and the dieties can contemplate on *Brahman* only as stated below : "*Dēvas* contemplate on that *Effulgence* which brightens other Lights and

gives them the power to light up." It is to be noticed that the reason why *Dēvas* only are mentioned here while *Dēvās* and men are equally qualified for such contemplations, is to show the distinction that *Dēvas* are qualified only for *Brahmōpāsana.* Hence, the opponent says that *Madhu Vidyā* being a *Dēvatāntara Vidyā* (meditation upon deities other than Brahman) is not one to be performed by these deities.

The answer is in the next *Sootra* :

BHĀVAM TU BĀDARĀYAṆA : *ASTI HI 1-3-32.*

" *Badarayana* says that it is to be performed by them (*Devas*) as what is required for it exists in them "

In *Chandōgya* in the passage beginning with " *Asaw Vai Ādityō Dēvamadhu,*" which means, " *Sooryamaṇḍala*, the abode of Sun, is enjoyable by *Dēvas* as honey. The essences of *Ṛch, Yajus, Sāma, Atharva* Vedas and *Itihāsa-Purāṇa* are collected as honey on all the sides of *Sooryamaṇḍala,* East, South, West, North and above. The five *Gaṇas,* i. e. *Vasu, Rudra Āditya, Marut* and *Sādhya* live by enjoying these honies respectively. Whoever performs the *Upāsanā* of the Sun as such honey so enjoyed becomes each of the *Gaṇas* (one by one) and thus enjoys the honey."

The passage relating to the above contains this also:--" *Vasus* enjoy the first of the honies, i.e., of the *Ṛgvēda.* Whoever contemplates as above, he becomes one of the *Vasus* and gets satisfaction by seeing that honey through the eye of *Agni.*" From this, the opponent argues that the result of contemplation is said to be that the contemplator becomes a *Vasu.* Hence, it follows that the *Dēvatās* who are

already *Vasus* need not perform *upāsana*, since a person cannot contemplate on himself. So *Vasus* are not qualified to perform the *Madhu-upāsana;* same argument in the cases of other *Dēvatas* like *Rudra* *Āditya* etc.

Answer: The words *Vasu*, *Rudra*, *Āditya* do not mean merely the *Dēvatās* mentioned, but the *Brahman* the indweller in them. The contemplation of indwelling *Brahman* is not improper. As regards the fruit or gain to be secured, since the *Dēvatas* also are desirous of *Mōksha*, the final release, the *Upāsanā* may be performed by them also. As regards the doubt as to how it is possible for them to desire to become Vasu, etc., it is quite easy to conceive that they may desire for the same place for some time longer or in the next *Kalpa*. That the *Madhu Vidyā* is *Brahmōpāsana* and that the Mōksha is the desired end are clear from the passages: "Whoever practises *Brahmōpāsanā*, has no Rising or Setting (no birth or death). To him it is always bright as day (i.e.) He is omnisent." (32)

---

(9) अपशूद्राधिकरणम्

शुगस्य तदनादरश्रवणात् तदाद्रवणात् सूच्यते हि । १ । ३ । ३३ ॥

ब्रह्मविद्यायां शूद्रस्याप्यधिकारोऽस्ति नेति संशयः । अस्तीति पूर्वः पक्षः; अर्थित्वसामर्थ्यसम्भवात् । शूद्रस्यानग्निविद्यत्वेऽपि मनोवृत्तिमात्रत्वादुपासनस्य सम्भवति हि सामर्थ्यम् । ब्रह्मस्वरूपतदुपासनप्रकारज्ञानञ्च इतिहासपुराणश्रवणादेव निष्पद्यते । अस्ति हि शूद्रस्यापि इतिहासपुराणश्रवणानुज्ञा, "श्रावयेच्चतुरो वर्णान् कृत्वा ब्राह्मणमग्रतः" इति । तथा तत्रैव विदुरादीनां ब्रह्मनिष्ठत्वं दृश्यते । उपनिषत्स्वपि "आजहारेमाः शूद्रानेनैव

मुखेनालपयिष्यथाः" इति शूद्रशब्देनामन्त्र्य ब्रह्मविद्योपदेशदर्शनाच्छूद्रस्याप्यधिकारः सूच्यते । राद्धान्तस्तु — उपासनस्य मनोवृत्तिमात्रत्वेऽप्यनधीतवेदस्य शूद्रस्य उपासनोपायभूतज्ञानासम्भवात्, न सामर्थ्यसंभवः । कर्मविधिवदुपासनाविधयोऽपि त्रैवर्णिकविषयाध्ययनगृहीतस्वाध्यायोत्पन्नज्ञानमेवोपायतया स्वीकुर्वते । इतिहासादयोऽपि स्वाध्यायसिद्धमेव ज्ञानमुपबृंहयन्तीति ततोऽपि नास्य ज्ञानलाभः । श्रवणानुज्ञा तु पापक्षयादिफला । विदुरादीनां तु भवान्तरवासनया ज्ञानलाभाद् ब्रह्मनिष्ठत्वम् । शूद्रेत्यामन्त्रणमपि न चतुर्थवर्णत्वेन, अपितु ब्रह्मविद्यावैकल्याच्छुगस्य संजातेति । अतो न शूद्रस्याधिकारः । सूत्रार्थस्तु—ब्रह्मविद्यावैकल्येन हंसोक्तानादरवाक्यश्रवणात् तदैवाचार्यं प्रति आद्रवणाच्चाचार्येण तस्य शुश्रूषोर्विद्याऽलाभकृता शुक् सूच्यते । हिशब्दो हेतौ । यस्मादस्य शुक् सूच्यते, अतः शोचनाच्छूद्र इति कृत्वा आचार्यो रैक्वो जानश्रुतिं शूद्रेत्यामन्त्रयते; न जातियोगेनेत्यर्थः ॥३३॥

क्षत्रियत्वगतेश्च ।१।३।३४॥

अस्य शुश्रूषोः क्षत्रियत्वावगतेश्च न जातियोगेन शूद्रेत्यामन्त्रणम्; प्रकरणप्रक्रमे हि "बहुदायी" इत्यादिना दानपतित्वबहुतरपक्वान्नदायित्वक्षत्तृप्रेषणबहुग्रामादिप्रदानैरस्य जानश्रुतेः शुश्रूषोः क्षत्रियत्वं प्रतीतम् ॥३४॥

उत्तरत्र चैत्ररथेन लिङ्गात् ।१।३।३५॥

उपरिष्टाच्चास्यां विद्यायां ब्राह्मणक्षत्रिययोरेवान्वयो दृश्यते-"अथ ह शौनकं च कापेयमभिप्रतारिणञ्च" इत्यादिना । अभिप्रतारी हि चैत्ररथः क्षत्रियः । अभिप्रतारिणश्चैत्ररथत्वं च कापेयसाहचर्याल्लिङ्गादवगम्यते । प्रकरणान्तरे हि कापेयसहचारिणः चैत्ररथत्वं क्षत्रियत्वञ्चावगतम्, "एतेन वै चैत्ररथं कापेया अयाजयन्" इति, "तस्माच्चैत्ररथो? नामैकः क्षत्रपतिरजायत" इति च । अतोऽस्यां विद्यायामन्वितो ब्राह्मणादितरो जानश्रुतिरपि क्षत्रियो भवितुमर्हति ॥३४॥

संस्कारपरामर्शात् तदभावाभिलापाच्च ।१।३।३६॥

विद्योपदेशे, "उप त्वा नेष्ये" इत्युपनयनसंस्कारपरामर्शात्, शूद्रस्य तदभाववचनाच्चानधिकारः। "न शूद्रे पातकं किञ्चिन्न च संस्कारमर्हति" इति हि निषिध्यते ॥३६॥

तदभावनिर्धारणे च प्रवृत्तेः ।१।३।३७॥

"नैतदब्राह्मणो विवक्तुमर्हति। समिधं सौम्याहर" इति शुश्रूषोर्जाबालस्य शूद्रत्वाभावनिश्चय एवोपदेशे प्रवृत्तेर्नाधिकारः ॥३७॥

श्रवणाध्ययनार्थप्रतिषेधात् ।१।३।३८॥

शूद्रस्य श्रवणाध्ययनादीनि हि प्रतिषिध्यन्ते, "तस्माच्छूद्रसमीपे नाध्येतव्यम्" इति। अनुपशृण्वतोऽध्ययनादिर्न संभवति ॥३८॥

स्मृतेश्च ।१।३।३९॥

स्मर्यते च शूद्रस्य वेदश्रवणादौ दण्डः, "अथ हास्य वेदमुपशृण्वतः त्रपुजतुभ्यां श्रोत्रप्रतिपूरणम्, उदाहरणे जिह्वाच्छेदो धारणे शरीरभेदः" इति ॥३९॥

इति अपशूद्राधिकरणम् ॥ ९ ॥

('மநுஷ்யாதிகாரத்வாத்' என்றும் மனிதரல்லாதார்க்கும் அதிகாரமுண்டெனப்பட்டது. மனிதரிலும் சிலர்க்கில்லை யென்ன மேலதிகரணம்.)

அபசூத்ராதிகரணம். (9)

ப்ரம்ம வித்யையில் சூத்ரனுக்கு அதிகாரமுண்டா, இல்லையா என ஸம்சயம். உண்டென்பது பூர்வபக்ஷம்;

மோக்ஷத்தில் அபேக்ஷையும், அநுஷ்டிக்க யோக்யதையு மிருப்பதே காரணம். சூத்ரனுக்கு வேதத்தில் அதிகார மில்லை யாகையாலே வேதத்திற் சொன்ன யாகாதி களைச் செய்வதற்காம் வைதிகாக்னியுமில்லை, ஓதிப்பெறப் படும் வித்யையு மில்லையென்று பூர்வமீமாம்ஸையிலேயே முடிவு செய்யப்பட்டுள்ளது உண்மை. ஆயினும் ப்ரம்ம வித்யை யென்பது மனத்தின் வ்யாபாரமான த்யானம் மட்டுமே யாகையாலே சரீரத்தில் வர்ண வைஷம்ய மிருந்தாலும் மனது சிறந்த வகையிலிருக்கக் கூடுமாகை யால் அனுஷ்டிக்க ஸாமர்த்தியம் இருக்கக்கூடுமே, அதற் கு ப்ரம்ம ஸ்வரூபத்தைப் பற்றியும், அதன் உபாஸனம் இவ்வாறென்றும் அறிவு வேண்டியதுதான். அவ்வறிவு இதிஹாஸ புராணங்கள் வாயிலாகப் பெறப்படும். சூத்ர னுக்கும் இதிஹாஸ புராணங்களைக் கேட்பதற்கு அநு மதியானது, "ப்ராம்மணனை முன்னிட்டுக் கொண்டு நான்கு வர்ணத்தாரையும் கேட்கச் செய்யலாம்" என்ற ஸ்மிருதியினால் விளங்கும். அந்தப் பாரதத்திலேயே விதுரர் முதலான சூத்ரர்கள் ப்ரம்மோபாஸநத்தி லிழிந் திருக்கை காணலாகிறது. உப நிஷத்திலும், சாந்தோக் யத்திலே, "சூத்ரனே! பசு முதலியவற்றைக் கொணர்ந் தாயே. இம்முகத்தினாலே நீ என்னை உபதேசிக்கச் செய்து கொண்டாய்" என்று ரைக்வர் சூத்ரா! என்றழைத்து வித்யோபதேசம் செய்தது கண்கூடு. அதனால் சூத்ர னுக்கு அதிகாரமிங்கு அறியப்படும்.

ஸித்தாந்தமாவது—உபாஸனையென்பது மனோவ்யா பாரம்தான். (சூத்ரனுக்குச் சிறந்த மனம் இருக்கத் தகுமென்பதில் ஐயமில்லை) ஆகிலும் வேதமே ஓத அதி காரம் பெறாத சூத்ரனுக்கு உபாஸநத்திற்கு வேண்டு மான அறிவுக்கு இடமில்லை யாகையால் யோக்யதை யில்லை. யாகாதிகளில் ஏன் சூத்ரன் இழிதல் கூடாது? வேதத்திலுள்ள யாகாதிகளைப் பற்றிய விதிகள் வேத விதியைப் பின்பற்றி அத்யயனத்திலிறங்கும் ப்ராம்மண

க்ஷத்ரிய வைச்யர்களாம் த்ரைவர்ணிகர்கள் அறிவுடன் இருப்பதால் அவர்களைப் பற்றியே பிறந்தனவாகின்றன அத்தகைய அதிகாரிகள் கிடைத்திருப்பதால் புதிதாகச் சிலரை அறிவு பெறுவித்து அநுஷ்டிக்கத் தூண்டுமளவுக்கு அவ்விதிகள் ப்ரவர்த்திக்கக் காரணமில்லை. ஆகையால் சூத்ரர்களுக்கு வேதம் ஓதுவதற்கு விதியில்லாமையால் அவர்களை யாகாதிகளுக்கு அதிகாரிகளாகக் கொள்ளலாகாது. இது பூர்வ மீமாம்ஸையின் முடிவு. அவ்வாறே உபநிஷத்திலுள்ள உபாஸநாவிதிகளும் அவற்றை ஓதி வித்யையைப் பெற்றுள்ள த்ரைவர்ணிகர் மட்டிலே முடியுமேயன்றி சூத்ரர்களிடம் ப்ரவர்த்திக்க நியாயமில்லை. இதிஹாஸாதிகளாலே அறிவு பெற்றவரையும் கொள்ளலாமேயென்னில், இதிஹாஸாதிகள் வேதாங்கங்களாய் வேதத்திற்கு உபப்ரும்ஹணங்கள்-அதாவது-வேதத்தினால் வந்த அறிவை விசதமாக்குவதே அவற்றின் செயல். வேதத்தினால் அறிவு த்ரைவர்ணிகர்க்கேயுண்டு. சூத்ரர்களுக்கும் இதிஹாஸாதிகளைக் கேட்க அனுமதி செய்யப்பட்டிருக்கிறதென் எனில், அது பாபம் போக்குவதற்காகவாம்; வேறு பலனுக்காகவுமாம். விதுராதிகள் ப்ரம்ம நிஷ்டராயிருந்தமை யெங்ஙன மென்னில், அவர்கள் இந்த ஜன்மத்தில் ஓதியோ, ஓதாமலோ முதன் முதல் உபாஸனத்தில் இழிந்தாரல்லர். முன்பிறப்பில் பெற்ற உபாஸன வாஸனையாலே ஒருவர் மூலமின்றியே நினைவுபெற்று ப்ரமம நிஷ்டரானார். இனி, உபநிஷத்தில் சூத்ரா! என்று விளித்திருப்பதொன்றே முக்கியமாய் இந்த அதிகரணத்தில் தெளிவுபடுத்த வேண்டிய விஷயம். இங்கு சூத்ரா! எனவிளித்தது அவன் நான்காம் வர்ணத்தைச் சார்ந்தவனென்பதாலல்ல. பின் என்னவெனில். ப்ரம்ம வித்யையைச் பெறாத குறைவால் அவனுக்கு சோகம் பிறந்ததுபற்றியே. ஆகையால் (ஒரு ப்ரமாணமுமில்லாதது பற்றி) சூத்ரனுக்கு அதிகாரம் இல்லை. ஸூத்ரார்த்தமாவது—

சுக் அஸ்ய ததநாதரச்ரவணாத் ததாத்ரவணாத் ஸூச்யதே ஹி. 1-3-33.

ஹம்ஸங்களின் அநாதரமான பேச்சைக் கேட்டதால், அப்போதே ஆசார்யனைக் குறித்து ஓடினதால் ஆசார்யனால் அறியப்பட்ட அவனுடைய சோகமானது சூத்ரா! என்ற விளிச்சொல்லால் தெருவிக்கப்படுகிறதே.

அநாதரமாகப் பேசினது அவனுக்கு ப்ரம்ம வித்யை யிராமையாலே. சுக்=சோகம் உள்ளவன் சூத்ரன் என்று காரணப் பெயராக்கி இங்கே ரைக்வர் ஜாநச்ருதியை 'சூத்ர' என்றார். இடுகுறிப்பெயரன்று இங்கு இது. (33)

க்ஷத்ரியத்வகதேச்ச. 1-3-34.

க்ஷத்ரிய ஜாதியென்றறியப்படுகையாலும்.

வித்யைக் கேட்க அவா கொண்ட இந்த ஜாநச்ருதியானவன் க்ஷத்ரியனென அறியப்படுவதாலும் சூத்ர! என விளித்தது சூத்ர ஜாதியைப் பற்றியன்று. இந்த வித்யையின் உபாக்கியானத்தின் தொடக்கத்திலே, 'வெகு வஸ்துக்களை யளிப்பவன்' என்றது முதலிய சொற்களால் கொடையாளியாதல், மிகப்பலவான சமைத்த அன்னங்களை யளித்தல், க்ஷத்தா என்னும் ஜாதியிலிருக்குமொருவனை ஏவுதல், வெகு க்ராமங்களை தானம் செய்தல் என்பவற்றால், கேட்க விரும்பி வந்த இந்த ஜாநச்ருதி க்ஷத்ரிய னென்பது ஊஹிக்கப்படும்.

உத்தரத்ர சைத்ரரதேந லிங்காத். 1-3-35.

மேற்பாகத்தில் அறிகுறியால் சைத்ரரதனாயிருப்பவனைக் கொண்டும்.

ரைக்வர் ஜாநச்ருதிக்கு ஸம்வர்க்கவித்யையை யுபதேசிக்கும் பாகத்திலே மேலே, "உண்ண உட்கார்ந்திருக்கும் காபேயனை சௌநகனையும் காக்ஷஸேநியான அபிப்ரதாரியையும் ப்ரம்மசாரி யொருவன் பிக்ஷை கேட்டான்" என்றவிடத்தில் சொல்லப்பட்ட அபிப்ரதாரி என்

பவன் க்ஷத்ரியன் சைத்ரதன் என்பது காபேயனேடு சேர்ந்திருப்பதால் தெரியவருகிறது. வேறிடத்தில் காபேயனேடு சேர்ந்தவன் க்ஷத்ரியனென்றும் சைத்ரரதன் என்றும் அறிந்துள்ளோம். "சைத்ரரதனைக் கொண்டு இந்த யாகத்தைக் காபேயர் நடத்தி வைத்தார்கள்" என்றும், "அதனல் சைத்ரரதிகளிலொருவன் க்ஷத்ரியருக்குப் பதியானன்" என்றும் வாக்யங்கள் உள. ஆகையால் இந்த வித்யாஸந்தர்ப்பத்தில் மேலுள்ள இருவரில் ஒருவர் ப்ராம்மணர், மற்றொருவர் க்ஷத்ரியர் என்பது திடமாகையால் முன்பாகத்திலும் ரைக்வர், ஜாநச்ருதி யென்ற இருவரிலே ரைகவர் ப்ராம்மணரானபடியாலே வேறொருவரான ஜாநச்ருதி யென்பவர் க்ஷத்ரியராயிருத்தல் தகும்.

ஸம்ஸ்கார பராமர்சாத் ததபாவாபிலாபாச்ச. 1 3-36.

(வித்யையை யுபதேசிக்குமிடத்தில்) உபநயநஸம்ஸ்காரத்தைக் குறிப்பதாலும், சூத்ரனுக்கு அதில்லையென்று சொல்லியிருப்பதாலும்.

"உனக்கு உபநயநம் செய்வேனுகை" என்று வித்யோபதேசத்திற்கு முன்னே உபநயநம் செய்வதறிவிக்கப்பட்டிருக்கிறது. "சூத்ரனிடம் பாதகமொன்றுமில்லை. அவன் ஸம்ஸ்காரத்திற்குத் தகுதியுள்ளவனல்லன்" என்று சூத்ரனுக்கு உபநயந ஸம்ஸ்காரத்தையும் இல்லையென்கிறது. (ஆக வித்யை யேது ?).

ததபாவநிர்த்தாரணே ச ப்ரவ்ருத்தே: 1-3-37.

சூத்ர னல்லனெனத் தெளிந்தே ப்ரவர்த்திப்பதாலும்.

"அப்ராம்மணன் இவ்விதம் விலக்ஷணமாகச் சொல்லத் தகுதியுடையனுகான். ஸோமயாகம் செய்யத் தகுதியுடையனே! ஸமித்தைக கொண்டுவா" என்று பணிவிடை செய்து கற்க விரும்பின ஜாபாலனுக்கு சூத்ரனல்லனென்ற நிர்த்தாரணையின்மேலே உபதேசத்திலிழிந்ததால் சூத்ரனுக்கு வித்யையி லதிகாரமில்லையாம். (37)

ச்ரவணத்யயநார்த்தப்ரதிஷேதாத். 1-3-38.

வேதத்தைக் கேட்பது, ஓதுவது, அதன் பொருளான யஜ்ஞாதிகள் எல்லாம் சூத்ரனுககுக் கூடா என்று வசன மிருப்பதாலும்.

'ஆகையால் சூத்ரனுக்கு அருகில் அத்யயனம்செய் தலாகாது' என்றுற்போன்ற வசனங்கள் உளவே.

---

9. *Apaṣoodrādhikaraṇam.*

ṢUK ASYA TADANĀDARA ṢRAVAṆĀT TADĀDRAVAṆĀT SOOCHYATĒ HI. 1-3-33.

"Because of the overhearing of the casual speech of (swans) and his hurrying up (to Raikwa Rshi) sorrow of Janasruti is disclosed (So the word Soodra means 'sorrowful')"

Having disposed off the question, as to whether the *Dēvatas* are qualified for this *Upāsana*, the next question is raised by the opponent, as to whether this *Upāsana* is open to all Human Beings including *Ṣoodras*. "True, in the Poorva Mimāmsa, it has been already laid down that *Ṣoodras* are not qualified to perform the *Vēdic* rites. Here the topic is discussed in connection not with *Vēdic* rites, but with *Bhakti* or *Upāsana*. The reason for their exclusion from *Vēdic* rites is this. Vedic rites require *Agni* (Sacrificial Fire) and *Vidyā* of *Vēdas*. *Agni* is available for the three *Varṇas* only, according to *Vēdas*; and *Vēda-Adhyayana* is also confined to them. Hence, the *Ṣoodras* are not entitled to perform *Yagñas* as they have to be performed with sacrificial Fire and the chanting of *Vēdas*. But here in the case of *Bhakti* the argument is—*As Upāsana* involves nothing more than mental contemplations, such *Upāsana* is open to them also. As the

Ṣoodras also desire Eternal Happiness and have the ability to do *Upāsana* why not *Upasana* be open to them?"

The opponent goes on: It is said, 'how can they perform something laid down in *Vēdas* when they cannot study *Vēdas*.'—The answer is they can get all the informations from *Itihāsas* and *Purāṇas* which are certainly open to them to hear and read. For, it is laid down: "All the four *Varṇas* may be taught *Itihāsas* and *Purāṇas* keeping a Brahmin in front." Even in the *Purāṇas* it is found that *Vidura* (not quite a Brahmin) and others like him practised *Brahmōpāsana*. Even in the *Upanishad Samvarga Vidyā* there is one instance where a *Ṣoodra* was taught *Brahma Vidyā*: "Oh *Ṣoodra*! you have brought me all these things; with these ingredients you will make me instruct you."

Answer: The *Sootra* refers here to the narrative of the Swan and *Jānasruti* which is as follows:— "*Jānasruti* was a generous man, gave with free hand and fed all who went to his place. One night a swarm of swans flew over his head and one of them comparing him with *Raikwa* spoke disrespectfully of *Jānaṣruti*. He overheard this and at once hurried to find out the residence of *Raikwa Ṛshi*, approached him with presents, and requested him to instruct him (*in Brahma Vidya*). Having begun to instruct him *Raikwa* addressed the distressed *Jānasruti* as stated above. The word '*Ṣoodra*' there used in addressing him means nothing more than that he was distressed, i.e., in grief for want of knowledge of *Brahman*; so it does not mean that he belonged to the fourth *Varṇa*.

So the Vadic passage is no authority for the view that *Ṣoodra* is entitled to *Vēdic Bhakti Yōga.* Though *Bahkti* is a sort of mental contemplation, yet a *Ṣoodra,* because of his want of qualifications to study *Vēdas* or for *Vēdic* knowledge, cannot perform the *Bhakti* according to Vedic injunctions, as in the case of *Vēdic* sacrifices. The injunctions for *Vēdic Bhakti Yōga* apply only to persons who are qualified for studying *Vēdas.* *Itihāsas* and *Purāṇas* are only *Vēdāngas* and are intended to explain clearly the *Vēdas* to the *Vedic* students qualified for *Vedic* study. Only in the *Vēdas* are found the injunctions and not in the *Vedāngas.* Why then, it may be asked, the *Ṣoodras* are permitted to hear *Itihāsapurāṇas* at all. They are so allowed only to make themselves purified by that knowledge.

As to illustrations about *Vidura* and others, there were peculiar circumstances in those cases. *Vidura,* because of his previous virtuous actions, continued to retain and remembered the *Brahma Vidyā* he had already acquired in the previous births. There is no place or question of his studying *Vēdas* in this birth as *Ṣoodra* and of his beginning the *Bhaktiyōga* only with the help of *Puraṇic* knowledge.

KHATRIYATVA GATĒ: CHA 1-3-34.

"Because also *Janasruti* was known a *Kshatriya* (not a *Soodra.*)

In the narrative, in summaning *Janaṣruti,* anxious to learn (*Brahma Vidyā*) the word *Ṣoodra* is used not to denote his caste. For, by th word *Bahudāyi* etc.,he is said to be a free and generous giver. He is also said to have distributed cooked food, and sent a *Kshatṛ* to

seek *Raikwa* (*Kshatṛ* is a servant under *Kshatriya*). He *is* also said to have gifted a number of villages. All these prove clearly that he was a king, i.e,, a *Kshatriya*. Hence the word *Ṣoodra* does not mean caste *Ṣoodra*, but "sorrowful".

UTTARATRA CHAITRARATHĒNA LINGĀT.
1-3-35.

"Also because of the reference to *Chaitraratha* in the latter portion of this *Vidya*, *Chaitraratha* being determined as *Kshatriya*, by some peculiar features."

From the later portion of this *Vidya*, two persons are referred to; it is clearly seen there that one of them was a Brahmin and the other a *Kshatriya*. Hence one of the persons referred to in the earlier passages also must be a Brahmin and the other a *Kshatriya*. The later passages referred to are: " When *Kāpēya*, son of *Ṣaunaka*, and *Abhipratārin* (*Kakshasēna's* son) were being served (with food) came a *Bṛahmacharin* begging food."

Of these, *Kāpēya* was a *Purōhita* Brahmin who was the perceptor of *Chitraratha Rajan* as may be gleaned from the text (elsewhere) "*Ētēna Vai Chaitrāratham Kāpēyā: Ayājayan*"—"*Kāpēya* made *Chaitraratha* perform sacrifices."

This Chaitraratha was a king as seen from, "*Tasmāt Chaitrarathō Nāma Ēka. Kshatrapati: Ajāyata.*" "Therefore *Chitraratha* became *Kshatrapati.*" From this it follows that there was some close connection between *Kāpēya* and *Chaitraratha* (descendent of the Kshatriya family of *Chitraratha*). Therefore the person named *Abipratārin* who took food with

Kāpēya as stated in this *Vidyā* should be a *Chaitraratha*, a *Kshatriya*. That the connection was between a Brahmin and *Kshatriya* in the later passage is thus clear. Hence, (in the present case also) the *Jānaśruti* must be a *Kshatriya*, the other being a Brahmin."

SAMSKĀRA PARĀMARṢĀT TADABHĀVA-ABHILĀPĀT CHA. 1-33-36.

"Because a *Samskara* (*Upanayana*) is ordained at the time of *Brahma-Vidya* instruction and this *Samskara* is prohibited for a *Soodra*.

At the time of beginning of the *Brahma-instruction*, the instructor says, "*Upa Twā Nēshyē*"-I will invest you with *Upanayana*." Again there is the passage (from *Manu Smṛti*) "*Soodra* does not incur sin for want of *Upanayana* and he is not fit for it either."

TADABHĀVANIRDHĀRAṆĒ CHA PRAVṚTTE: 1-3-37.

"*Also* because of the *Pravrtti* (the beginning of instruction) after ascertaining his not being a *Soodra*).

The passage relied on is from *Chāndōgya* and is as follows: "*Na Ētāt Abrāhmaṇō Vivaktum Arhati Samidham Sowmya Āhara.*"

The reference is to the narrative of *Jābala* and *Gautama* of *Haridrumat* family. When *Satyakāma* (*Jābala*) approached *Gautama* for *Brahma Vidya*, he asked him what was his *Gōtra*. He replied he did not know but he knew only that he was the son of *Jabālā* (his mother). *Gautama* concluded and told *Jābāla* that he must be a Brahmin because such a truthful speech cannot be expected from a person not Brahmin, Then he commanded him to bring sacred twigs

Thus it is to be inferred that a *Ṣoodra* is not entitled for *Brahma-Vidyā*.

"*ṢRAVAṆA-ADHYAYANA-ARTHA-PRATISHĒDHĀT.* 1-3-38.

"Bacause *Soodra* is prohibited by *Srutis* from hearing *Vedas* or investigating their meaning and getting the fruits through them."

The passage referred to is: "*Tasmāt Ṣoodra-Sameepē Na Adhyētavyam*"—"Hence do not recite *Vēdas* in the proximity of *Soodras*."

SMṚTE : CHA 1-3-39.

"Because of the *Smṛti* also."

Even the *Smṛtis* ordain punishment for *Ṣoodras* hearing the recitation of *Vēdas*, etc., "If a *Soodra* hears *Vēdas* (reads or recites) the ears of the hearer should be filled with hot lead and sealing wax. If he recited *Vēdas*, his tongue must be cut. If he tries to repeat the recitations to keep it steadily in heart, his body must be cut." So *Soodra* is not entitled or qualified for *Brahmōpāsana*.

So it should be concluded that *Janaṣruti* could not be a *Soodra*, but he was a *Kshatriya* according to the references.

---

६. प्रमिताधिकरणशेषः

प्रासङ्गिकं परिसमाप्य प्रकृतं परिसमापयति—

कम्पनात् । १।३।४०॥

अङ्गुष्ठप्रमितप्रकरणमध्ये, "यदिदं किञ्च जगत् सर्वं प्राण एजति निःसृतम् । महद्भयं वज्रमुद्यतम्", "भयादस्याग्निस्तपति" इत्यादौ प्राण-

शब्दनिर्दिष्टाङ्गुष्ठप्रमितजनितभयनिमित्ताद्‌ग्निवायुसूर्यप्रभृतिकृत्स्नजगत्कम्पना-च्छ्रूयमाणादङ्गुष्ठप्रमितः परमात्मैवेति निश्चीयते ॥४०॥

ज्योतिर्दर्शनात् ।१।३।४१॥

अस्मिन्नेव प्रकरणे तत्सम्बन्धितया, "न तत्र सूर्यो भाति" इत्यारभ्य "तस्य भासा सर्वमिदं विभाति" इति छादकस्यानवधिकातिशयस्य भाश्शब्दाभिहितस्य ब्रह्मभूतस्य परस्य ज्योतिषो दर्शनाच्च अङ्गुष्ठप्रमितः परमात्मा ॥४१॥

इति प्रमिताधिकरणशेषः ॥ ६ ॥

இவ்வாறு மூன்றதிகரணங்களாலே மனிதர்க்கு மேலான தேவதைகளுக்கும் எல்லா ப்ரம்மவித்யைகளிலும் அதிகாரமுண்டென்றும், மனிதரிலும் த்ரைவர்ணிகரல்லாதார்க்கில்லையென்றும் தெரிவிக்கப்பட்டது. ஆக தேவதைகளும் மனிதராயிருக்கும்போதே வேதம் ஓதுவதால்ஓதுபவர் மனிதரெனவைத்து மனிதரைப்பற்றி வந்த வேதம் மனிதரின் ஹ்ருதயம் கட்டைவிரலளவானதாலே அங்குள்ள பரமாத்மாவை அங்குஷ்டமாத்ரனென்றதாகையால் வேறு ப்ராணிகளிடத்தில் வேறுவகையான அளவிருப்பினும் குற்றமில்லையென்று ப்ரமிதாதிகரணத்தில் இரண்டாம் ஸூத்ரத்தின் பொருள் விரிவாக உரைக்கப்பெற்றது. இனி அவ்வங்குஷ்டமாத்ரன் பரமாத்மாவேயன்றி ஜீவனல்லன் என்பதற்கு மீண்டும் இரண்டு காரணங்களைக் காண்பிக்க இரண்டு ஸூத்ரங்கள்—

கம்பநாத். 1-3-40.

"ஒன்று விடாமல் உலகு முழுவதும் ப்ராணனென்ற பரமாத்மாவினிடத்தில் இருந்துகொண்டே அங்குநின்று வெளிவந்திருந்ததே, ஓங்கின வஜ்ரத்தினின்றுபோல்

அவனிடத்தினின்றே மிக்க அச்சத்தால் நடுக்க முற்றுளதே'', "அவனிடம் பயப்பட்டு தஹிப்பதென்ற தன் தொழிலை அக்னி செய்கிறான்" என்றாற்போன்ற வாக்யங்களிலே ப்ராணசப்தத்தினால் சொல்லப்பட்ட அங்குஷ்டமாத்ரனால் உண்டு பண்ணப்பட்ட பயம் காரணமாகப் பிறந்ததான அக்நி வாயு சூர்யன் முதலான முழுவுலகின் நடுக்கம் ஓதப்பட்டுள்ளதைக் கொண்டும் அங்குஷ்டவளவுற்றவன் பரமாத்மாத்மாவென அறுதியிடப்படும். (40)

ஜ்யோதிர் தர்சநாத் 1-3-41.

மிக்க ஒளியை யறிவித்ததாலும்—

அங்குஷ்ட மாத்ரனைச் சொல்லுமிடத்திலேயே, "அவனருகில் சூரியனும் ஒளிபெறான்" என்று தொடங்கி, "அவனது ஒளியினாலேயே இதெல்லாம் ஒளிபெற்றுளது" என்று எல்லாவற்றையும் மறைக்கின்றதும் உயர்வற உயர்ந்ததுமான பரப்ரம்மத்தின் ஒளியை 'பாஸா' என்ற சொல்லால் சொல்லியிருப்பதாலும் அங்குஷ்டமாத்ரன் பரமாத்மாவே. (41)

Pramita Adhikaraṇa—Continued

The previous three *Adhikarṇas* are merely interludes. Now, we continue in the next two *Sootras*, the old investigation—(of *Angustha Mātra*, one confined to the size of a thumb) which was begun in the *Sootra 1-3-23*.

KAMPANĀT 1-3-40

"Because of trembling mentioned."

In the middle of the *Upanishad* relating to *Angushta Mātra*, it is said, "The world sprung from *Prāṇa* (*Paramātman*) trembles with fear of *Praṇa* as of the terrible *Vajrāyudha* uplifted. Again, "On account of

fear from Him, *Vayu, Sun, Indra, Agni*, etc., perform their duties. "From these it is clear that what is stated to be of the size of a Thumb must be *Paramatman.*

JYOTIR DARSANAT. 1-3-41.

"Because mentioning some of offulgence."

Next to the passage above quoted occurs the following: "In His presence, the sun shines not, the Sun's light is from Him" etc. Since *Argushta-Matra Purusha* has such a Brightness so as even to outshine the Sun, He must be *Paramatman*, not *Jeeva.*

---

(10) अर्थान्तरत्वाधिकरणम् ।

आकाशोऽर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात् । १ । ३ । ४२ ॥

छान्दोग्ये—"आकाशो ह वै नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा तद्ब्रह्म तदमृतं स आत्मा" इत्यत्राकाशशब्दनिर्दिष्टः, किं मुक्तात्मा ?, उत परमात्मा ?—इति संशयः । मुक्तः इति पूर्वः पक्षः, " धूत्वा शरीरमकृतं कृतात्मा ब्रह्मलोकमभिसम्भवामि " इति मुक्तस्यानन्तरप्रकृतत्वात् । राद्धान्तस्तु "नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा " इति स्वयमस्पृष्टनामरूपतया नामरूपयोर्निर्वोढृत्वेन श्रूयमाणोऽयमाकाशो बद्धमुक्तोभयावस्थात् प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरत्वात् परमात्मैव । सूत्रार्थस्तु—आकाशः परमात्मा, तस्य नामरूपयोर्निर्वोढृत्वतदस्पर्शलक्षणार्थान्तरत्वव्यपदेशात् ; प्रत्यगात्मनो ह्यर्थान्तरभूत एव नामरूपयोर्निर्वोढा । बद्धावस्थस्तावन्नामरूपाभ्यां स्पृष्टस्तत्परवशश्चेति न निर्वोढा ; मुक्तस्यापि जगद्व्यापाररहितत्वान्न निर्वोढृत्वम् । आदिशब्देन निरुपाधिकब्रह्मत्वामृतत्वात्मत्वादीनि गृह्यन्ते; तानि निरुपाधिकानि मुक्तस्यापि न सम्भवन्ति ॥४२॥

ननु तत्त्वमस्यादिनैक्यव्यपदेशात्, " नेह नानाऽस्ति " इति भेदप्रतिषेधाच्च न प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूतः परमात्मेत्याशङ्क्याह—

सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन ।१।३।४३॥

'व्यपदेशात्' इति वर्तते । "प्राज्ञेनाऽऽत्मना सम्परिष्वक्त." "प्राज्ञेनाऽऽत्मनाऽन्वारूढ." इति सुषुप्त्युत्क्रान्त्योः लुप्तसकलविशेषविज्ञानात् प्रत्यगात्मनस्तदानीमेव सर्वज्ञतया भेदव्यपदेशात् प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूत एव परमात्मा ॥ ४३ ॥

पत्यादिशब्देभ्यः । १ । ३ ४४ ॥

परिष्वञ्जके प्राज्ञे श्रूयमाणेभ्य पत्यादिशब्देभ्यश्चायं प्रत्यगात्मनोर्थान्तरभूतः परमात्मा, "सर्वस्याधिपति सर्वस्य वशी सर्वस्येशान." इत्यादौ। ऐक्योपदेशभेदप्रतिषेधौ तु ब्रह्मकार्यत्वनिबन्धनाविति "तज्जलानिति—सर्वं खल्विदं ब्रह्म" इत्यादिश्रुतिभिरेव व्यक्तौ ॥ ४४ ॥

इति अर्थान्तरत्वाधिकरणम् ॥ १० ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे प्रथमास्याध्यायस्य

तृतीय· पाद ॥ ३ ॥

அர்த்தாந்தரத்வாதிகரணம். (10)

[தஹராதிகரணத்திலே அல்ப்ப பரிமாண ப்ரஸ்தாவம ஏற்பட்டதாலே அதனின்று அங்குஷ்ட மாத்ர விசாரம பிறந்தது இதுவரை வளர்ந்து முடிந்தது. இனி தஹர வித்யையில முதலிலுள்ள ஆகாச சப்தம் பரமாத்மாவைச் சொல்வதானாலும அதன பிறகு ஜீவாத்மாவைப் பற்றிய ப்ரஜாபதி வாககியத்தின் மேலுள்ள ஆகாச சப்தம் முகத ஜீவனைச் சொல்லு மென்ற கேளவியை மறுககு மேலதிகரணம. ஆக தஹராதிகரணத்தோடு இதற்கு ஸங்கதியாம. இனி, ஜீவனிடத்தில் ப்ரஸித்த

மான அங்குஷ்ட மாத்ர பதத்தை வாக்யாதி ஸ்வாரஸ்யத்தாலே ஜீவவிஷயமாகக் கொள்ளாமல் ப்ரமிதாதிகரணத்திலே பரமாத்ம விஷயமாகக் கொள்வதுபோல் ஆகாச பதத்தையும் பரமாத்ம விஷயமாகக் கொள்ளாமல் பூர்வ வாக்ய ஸ்வாரஸ்யத்தாலே ஜீவவிஷயமாகக் கொள்ள வேண்டுமென்ற கேள்வி யென்னவுமாம். 'ஜ்யோதிர் தர்சநாத்' என்று ஒளியைச் சொன்ன பிறகு ஆ காசதே என்று ஒளியைச் சொல்லும் ஆகாச பதத்தில் விசாரம் பிறக்கிற தென்னவுமாம். ஸ்வவாக்ய ஸ்வாரஸ்யத்தாலே பரமாத்மாவே என்றும் வைத்து ப்ரமிதாதிகரணத்தோடே ஸங்கதியுமாம்.

சாந்தோக்யத்திலே, "ஆகாசமன்றோ நாமரூபங்களை நிர்வஹிக்கும். அது ப்ரம்மம், அது அம்ருதம், அது ஆத்மா" என்ற வாக்கியத்திலே ஆகாசமெனப்பட்டது முக்த ஜீவனா, பரமாத்மாவா என ஸம்சயம். முக்தனென்று பூர்வபக்ஷமாம். இதற்கு முன்னே, "உடலை உதறிவிட்டுக் க்ருதார்த்தனாய் ஒருவராலும் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படாது எப்போதுமுள்ள ப்ரம்மலோகம் செல்லுகிறேன்" என்று முக்தாதமாவே மொழியப் பெற்றுளானாகையால்.

ஸித்தாந்தமாவது-ஆகாச சப்தமுள்ள வாக்யத்திற்கு, நாமரூபங்களை நன்றாக வஹித்தவன் நாமரூபங்களை விட்டிருக்கிறவன் என்ற பொருள் பொருந்தாது. நிர்வஹிதா என்பதற்கு நிச்சேஷமாக (முழுதும்) வஹித்தவன் என்ற பொருளை விட, நிர்வஹிககிறவன், நடத்துகிறவன் என்ற பொருளே ஸ்வரஸமானது. பரமாத்மா ஜீவனைப் போல் கர்ம மடியாக நாமரூபங்களுக் குட்படுகிறானல்லனாகையாலே அவற்றை விட்டிருக்கிறானென்பது நன்கு பொருந்தும். ஆகையால் பத்தன் முக்தனென்ற இரு வகை ஜீவனினும் வேறான பரமாத்மாவே ஆகாசம். (முன் வாக்யத்திலே பரமாத்மாவின் ப்ரஸ்தாவம் இல்லாவிட்டாலென்ன? அன்றி, 'ப்ரம்மலோகம்' என்று பரமாத்மாவிற்கும் ப்ரஸ்தாவம் அங்கு உளதே.) ஸூத்ரார்த்தமாவது—

ஆகாச: அர்த்தாந்தரத்வாதி வ்யபதேசாத் 1-3-42.

ஆகாசம் பரமாத்மாவே (முக்தஜீவனல்ல), ஜீவனை விட வேறான தன்மை முதலிய ஓதப்பட்டதால்.

ஜீவனுக்கு நாமரூபங்களை நிர்வஹிப்பவனென்றால் ஜீவனைவிட வேறானவனென்றபடிதானே. நாமரூபங்கள் ஒரு காலுமில்லாதவன் என்ற தன்மையும ஜீவனைக காட்டிலும் வேறானமையே யாம். பத்த ஜீவனுககு நாம ரூபங்களை நீக்கியிருக்கக கூடுவதில்லை, முக்தனுககும் நாமரூப நிர்வாஹம் கூடாதெனை ஜகத் வ்யாபாராதிகரணத்தில் ஸித்தமே. அன்றி, ப்ரம்மம் எனாற் போன்ற இடுகுறிப் பெயர்களும் உள. சிறந்த தன்மையில் அவற்றின் பொருளகள் ஜீவனுக்குப் பொருந்தா. (42)

'ஜீவனும் ப்ரம்மமும் ஒன்று', 'அனேகம் வஸ்து இல்லை' யென்று அத்வைதமதத்தைச் சொல்லி த்வைதத்தைத் தகர்ந்திருப்பதால் ஜீவாத்மாவுககு மேறபட பரமாத்மாவுண்டோ என்று கேள்வி பிறககமறுமொழி சொல்லும் ஸூத்ரங்கள் இரண்டு.

ஸுஷுப்த்யுத்க்ராந்த்யோ: பேதேந. 1-3-43.

உறக்கத்திலும், உடலை விட்டுப்போமிடத்திலும் வேறெனை விளககி யிருப்பதால்.

முன் ஸூத்ரத்தினின்று 'வ்யபதேசாத்' என்ற சொல்லைச் சேர்த்துக் கொள்க. "ப்ராஜ்ஞனை பரமாத்மாவினுல் தழுவப்பட்டவனாய்" என்றும், 'ப்ராஜ்ஞனை பரமாத்மாவினுல் தொடரப்படும்" என்றும் உறக்கத்திலும் உடலினின்று புறப்பட்டிருக்கும் போதும் எல்லாவறிவுமின்றியிருக்கும் ஜீவாத்மாவைக் காட்டிலும் அப்பொழுதே ப்ராஜ்ஞனை பரமாத்மாவிற்கு வேறானமை விளக்கப்பட்டுள்ளதே.

பத்யாதி சப்தேப்ய: 1 3-44.

ஜீவனைத் தழுவும் ப்ராஜ்ஞன்விஷயமான, 'எல்லோர்க்கும் இறைவன், எல்லாம் வசப்படுத்தினவன்,

எல்லாம் நியமிக்கின்றவன்' என்ற வாக்யத்திலே ஜீவ னைக் காட்டிலும் வேருக, பதி முதலான சொற்களைக் கொண்டும் சொல்லப்பட்டுளான். ஒன்று என்று அத் வைதமாகப் பேசினது கார்யமும் காரணமும் ஒன் றென்ற கொள்கையைக் கொண்டாம். அதனாலேயே, அநேகம் இல்லை என்று த்வைதத்தைத் தள்ளினதுமாம். "ப்ரம்மத்தினின்று பிறவி, பிழைத்தல், அழிதல் பெறு வதாலே இஃதெல்லாம் ப்ரம்மமே" என்றன்றோ வேதங் கள் விரித்துரைக்கின்றன. (44)

ஸ்ரீ பகவத் ராமாநுஜர் அருளிச் செய்த
வேதாந்த தீபத்தின் மொழிபெயர்ப்பில்
முதல் அத்தியாயம் மூன்றும் பாதம் முற்றும்.

சுபமஸ்து.

Arthāntaratwa-Adhikaraṇam. 10.

ĀKĀṢ: ARTHĀNTARATWĀDIVYAPADĒṢĀT. 1-3-42.

"Akasa is *Paramatman* because of the difference etc. mentioned.,'

In *Chāndōgya* occurs the passage, "*Akāṣō Ha Vai Nāma Roopayō: Niravahitā — Tat Brahma; Tat Amṛtam; Sa Ātmā.*" The question is whether *Ākāṣa* here is *Mukta Jeeva* (Released *Jeeva*) or *Brahman.* Opponent says it is *Mukta Jeeva,* because in the passage previous to the above, the *Jeeva* is mentioned as the principal, "After shaking off this body I shall enter the uncreated *Brahma Lōka.*" Therefore, it is argued, in the above passage, *Ākāṣa* must mean only *Jeeva.* From the very words of the passage quoted above, it is clear that a *Mukta Ātman* is referred to as *Ākāṣa,* because, he has been bearing Names and Forms and he is free of them. This bearing Names and Forms and giving them up are attributes of *Jeeva* only.

Answer: The word "*Nirvahitā*" means not bearing", but one who directs, i.e., *Ākāsa* is stated here not as a bearer but as Director of Names and Forms and as not affected by them. Hence *Ākāsa* is *Paramātman. Jeevātman* cannot become a Director, because even in his released stage, he has no function in the matter of Creation. "The words *Brahma, Amṛta* and *Ātmā* are appropriate only when applied to *Paramātman.*

The next question raised is that *Jeeva* is not other than *Brahman,* because the *Vēdas* say: "*Tat Twam Asi.*" "*Nēha Nānā Asti* "Thou art that," "There is no many."

This is answered by the *Sootras* following:

SUSHUPTI-UTKRĀNTYŌ: BHĒDĒNA. 1-3-43.

Because in the state of sleep and in going away (from the body) distinctiveness is mentioned.

(Note: The word *upadēsāt* in the previous passage is to be understood as used here.) There are two *Sootras* one of which relates to deep sleep and the other to death. The first says that *Jeeva* is embraced by *Prāgña Ātman* in deep sleep, and the other states that *Jeeva* is taken by *Prāgṇa* when he dies. It follows from the above that there are two *Ātmans,* one is embraced, while other embracer etc. One is *agña*= an ignorant person, while other *Prāgña,* all-knowing person. Hence *Jeeva* and *Puramātman* cannot be one.

PATYĀDIṢABDĒBHYA: 1-3-44.

"From the word *Pati,* etc. also, *Paramatman is distinct from Jeeva*"

"Saravasyādhipati:, Saravasya Vasee, Saravasya Eesāna·—" All these passages describe him as the Lord of all the Controller of all, and the Ruler of All. Hence, *Jeeva* is distinct from *Brahman.*

The unity spoken of *Tat Twam Asi* is to be understood as indicating the cause and effect and not identity. This point is described in a passage, "*Sarvam Khalu Idam Brahma*" in the first *Adhikarana* of the 2nd *Pāda*. Regarding the passage, "*Nēha Nānāsti* etc.: as all these (*Chētana* and *Achētana*) become adjuncts to him, and have no independant existance, it may be properly said, "there is no "Many". Thus *Akāṣa* is *Brahman* and not even the released soil.

Thus ends Third *Pada*.

प्रथमाध्याये चतुर्थः पादः

(1) आनुमानिकाधिकरणम्

आनुमानिकमप्येकेषामिति चेन्न शरीररूपकविन्यस्तगृहीतेर्दर्शयति च । १ । ४ । १ ॥

कठवल्लीषु "इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः । मनसश्च परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः । महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः । पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गतिः ॥" इत्यत्र किं साङ्ख्योक्तं प्रधानमव्यक्तशब्दाभिधेयम्, उत नेति संशयः । प्रधानमिति पूर्वः पक्षः; "महतः परम्" इत्यादितत्तन्त्रप्रक्रियाप्रत्यभिज्ञानात्, "पुरुषान्न परं किञ्चित्" इति पञ्चविंशकपुरुषातिरिक्ततत्त्वनिषेधाच्च । राद्धान्तस्तु-नाव्यक्तशब्देन प्रधानमिह गृह्यते; पूर्वत्र 'आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव च' इत्यादिना उपासनानिर्वृत्तये वश्येन्द्रियत्वापादनाय, ये आत्मशरीरबुद्धिमनइन्द्रियविषयाः, रथिरथसारथिप्रग्रहहयगोचरत्वेन रूपिताः तेषु वशीकार्यत्वे पराः, "इन्द्रियेभ्यः पराः" इत्यादिनोच्यन्ते। तत्र चेन्द्रियादयः स्वशब्देनैव गृह्यन्ते। रथत्वेन रूपितं शरीरमिहाव्यक्तशब्देन गृह्यत

इति नेह तत्तन्त्रप्रक्रियाप्रत्यभिज्ञागन्धः । "अव्यक्तात् पुरुषः परः" इति च न पञ्चविंशकः; अपि तु प्राप्यः परमात्मैव । अन्तर्यामितयोपासनस्याप्युपायभूत इति, स इह वशीकार्यकाष्ठात्वेन "पुरुषान्न परं किञ्चित्" इत्युक्तः ॥

सूत्रार्थस्तु—एकेषां कठानां शाखायाम्, आनुमानिकं प्रधानं जगत्कारणत्वेन "महतः परमव्यक्तम्" इत्याम्नायते—तन्न; अव्यक्तशब्देन शरीराख्यरूपकविन्यस्तस्य गृहीतेः—पूर्वात्रात्मादिषु रथिरथादिरूपकविन्यस्तेषु रथत्वेन रूपितस्य शरीरस्यात्राव्यक्तशब्देन गृहीतेरित्यर्थः । अतो वशीकार्यत्वे पराः इहोच्यन्ते । दर्शयति च एनमर्थं वाक्यशेषः, इन्द्रियादीनां नियमनप्रकारं प्रतिपादयन्; "यच्छेत् वाङ्मनसी" इत्यादिः ॥

कथमव्यक्तशब्दस्य शरीरं वाच्यं भवतीत्याशङ्क्याह—

सूक्ष्मं तु तदर्हत्वात् । १ । ४ । २ ॥

तुशब्दोऽवधारणे । सूक्ष्मम् अव्यक्तमेवावस्थान्तरापन्नं शरीरं भवति; तदवस्थस्यैव कार्यार्हत्वात् ॥२॥

यदि रूपकविन्यस्ता आत्मादय एव वशीकार्यत्वे पराः, 'इन्द्रियेभ्यः परा' इत्यादिना गृह्यन्ते; तर्हि "अव्यक्तात् पुरुषः परः । पुरुषान्न परं किञ्चित्" इति पुरुषग्रहणं किमर्थमित्यत आह—

तदधीनत्वादर्थवत् । १ । ४ । ३ ॥

अन्तर्यामिरूपेणावस्थितपुरुषाधीनत्वात् आत्मादिकं सर्वं रथिरथत्वादिना रूपितम् अर्थवत् प्रयोजनवद्भवति । अत उपासनानिर्वृत्तौ वशीकार्यकाष्ठा परमपुरुष इति, तदर्थमिह रूपकविन्यस्तेषु परिगृह्यमाणेषु, पुरुषस्यापि ग्रहणम् । उपासननिर्वृत्त्युपायकाष्ठा पुरुषः प्राप्यश्चेति "पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गतिः" इत्युक्तम् । भाष्यप्रक्रियया वा नेयमिदं सूत्रम्—परमपुरुषशरीरतया तदधीनत्वाद् भूतसूक्ष्ममव्याकृतमर्थवदिति तदिहाव्यक्तशब्देन गृह्यते; नाब्रह्मात्मकं स्वनिष्ठं तन्त्रसिद्धम्—इति ॥३॥

ज्ञेयत्वावचनाच्च । १ । ४ । ४ ॥

यदि तन्त्रसिद्धप्रक्रियेहाभिप्रेता, तदाऽव्यक्तस्यापि ज्ञेयत्वं वक्तव्यम्। "व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्" इति हि तत्प्रक्रिया। न ह्यव्यक्तमिह ज्ञेयत्वेनोक्तम्, अतश्चात्र न तन्त्रप्रक्रियागन्धः ॥४॥

वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात् । १ । ४ । ५ ॥

"अशब्दमस्पर्शम्" इत्युपक्रम्य "महतः परं ध्रुवं निचाय्य तं मृत्युमुखात् प्रमुच्यते" इति प्रधानस्य ज्ञेयत्वमनन्तरमेव वदतीयं श्रुतिरिति चेत्—तन्न, "अशब्दमस्पर्शम्" इत्यादिना, प्राज्ञः परमपुरुष एव ह्यत्रोच्यते, "सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णोः परमं पदम्" "एष सर्वेषु भूतेषु गूढोत्मा न प्रकाशते" इति प्राज्ञस्यैव प्रकृतत्वात् ॥५॥

त्रयाणामेव चैवमुपन्यासः प्रश्नश्च । १ । ४ । ६ ॥

अस्मिन् प्रकरणे "येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये" इत्यारभ्य आ समाप्तेः, परमपुरुषतदुपासनोपासकानां त्रयाणामेव, एवं-ज्ञेयत्वेन उपन्यासः प्रश्नश्च दृश्यते; न प्रधानादेस्तान्त्रिकस्यापि। अतश्च न प्रधानमिह ज्ञेयत्वेनोक्तम् ॥६॥

महद्वच्च । १ । ४ । ७ ॥

यथा "बुद्धेरात्मा महान् परः" इत्यात्मशब्दसामानाधिकरण्यात् महच्छब्देन न तान्त्रिकं महत्तत्त्वं गृह्यते, एवमव्यक्तशब्देनापि न तान्त्रिकं प्रधानम् ॥७॥

इति आनुमानिकाधिकरणम् ॥१॥

ஸ்ரீ :

முதல் அத்யாயம் நான்காம் பாதம்.

இந்தப் பாதத்தில், 'பிறமதத்தைச் சொல்லுமமைப் பில் தோன்றும் சில வேத வாக்கியங்களும் பிற மதத் தைச் சொல்வனவல்ல' என விளக்கி ப்ரம்மமே காரண மென அறுதியிடப்படுகிறது.

ஆநுமாநிகாதிகரணம். (1)

ஆநுமாநிகம் அபி ஏகேஷாம் இதி சேத்-ந-சரீரரூபக விந்யஸ்த க்ர்ஹீதே: தர்சயதி ச. 1-4-1.

சிலரோதும் வேதத்தில் மூலப்ருகருதியும் (கூறப்பட்டுளது என்னில், இல்லை, முன் ருபகவகையில் அமைக்கப்பட்டதான உடலையே குறிப்பதால். (இவ்வாதத்தை மேல வாக்யமும்) விளக்குகிறது.

கடவல்லியில், "இந்த்ரியங்களைக் காட்டில் விஷயங் கள் மேலானவை (வசப்படுத்த அரியவை). விஷயங்களை விட மனது மேலானது. மனதைவிட அத்யவஸாயம் (உறுதி)ஸங்கல்ப்பம் மேலாம. அத்யவஸாயத்தினும் பெரி து மஹத்தாம் ஆத்மா. மஹத்துக்கு மேலானது அவ்யக் தம். அவ்யக்தத்தினும் மேலானவன் புருஷன். புருஷ னுககு மேற்பட்டதொன்றில்லை. அதே கடையெல்லை. அதே பெறவேண்டியது." என்ற விடத்தில் அவ்யக்தம் என்று சொல்லப்பட்டது ஸாங்கயர் சொன்ன ப்ரகிரு தியா, இல்லையா என ஐயம் கிளர்கிறது. ப்ரக்ருதியே என்றதாம் பூர்வபக்ஷம் 'மஹத்திற்கு மேலானது அவ் யக்தம்' என்றவாறு அம் மதக்கோட்பாடே தோன்றுவ தாலும் 'புருஷனுக்கு மேலொன்றுமில்லை' என்று இரு பத்தைந்தாம் தத்துவமான ஜீவனுக்கு மேலான தத்து வத்தை இல்லை யென்பதாலும்.

ஸித்தாந்தமாவது—அவ்யகத என்ற சொல்லால் இங்கு ப்ரக்ருதி கொள்ளப்படுகிறதன்று. முன், "ஆத் மாவை இரதமுடையவனாகவும் உடலை இரதமாகவும் என்று தொடங்கி ஆத்மா, உடல், புத்தி, மனது, இந்திரி யங்கள், சப்தாதி விஷயங்கள் என்றவை, (உபாஸனம்

நிறைவேறுவதற்காக இந்திரியங்களை வசீகரிப்பதென்பது ஸித்திக்கவேண்டுமெனக் கருதி) (இரதமுடையவன், இரதம், தேர்ப்பாகன். கடிவாளம், குதிரை, போகப்படும் இடங்கள் என்றவையாக) ரூபித்துக் கூறப்பட்டன. அவற்றில் வசப்படுத்த வேண்டுவதில் மேன்மேல் முக்கியமானவைகளை, கீழ் எடுத்த, "இந்திரியங்களுக்கு மேலாம் விஷயங்கள்" என்றவாறான வாக்கியம் குறிக்கின்றது. இங்கு இந்திரியம் முதலானவை நேரான சொல்லாலேயே கூறப்பட்டுள்ளன. கீழ் இரதமாக ரூபிக்கப்பட்ட உடல் இங்கு அவ்யக்தம் என்ற சொல்லால் கொள்ளப்படுகிறது. ஆகையால் ஸாங்க்யமத ப்ரக்ரியை சிறிதுமிங்கில்லை. "அவ்யக்தத்திற்கு மேலானவன் புருஷன்" என்ற வாக்யத்திற் சொன்ன புருஷன் கூட 25ம் தத்துவமான ஜீவனல்லன்; அடையப்படவேண்டும் பரமாத்மாவே. அந்தர்யாமியாய் உபாஸநத்திற்கும் உபாயமானதால் அவனே இங்கு வசீகரிக்கப்படவேண்டியவற்றில மிகவும் மேலானவன். எனவே "புருஷனுக்கு மேலொன்றுமில்லை" யென்றது.

இப் பொருளை மேல் வாக் முதலானவற்றை மனத்தில் அடக்கவேண்டும் என்று தொடங்கி இந்திரியம் முதலானவற்றை அடக்கும் வகையைக் கூறும் வாக்கியமும் விளக்கும். (1)

அவ்யக்த என்ற சொல்லுக்கு உடல் எங்ஙனம் பொருளாமென்ன, உரைக்கிறார்—

ஸூக்ஷ்மம் து ததர்ஹத்வாத். 1-4-2.

து என்பது தேற்றக் குறிப்பு. ஸூக்ஷ்மமான ப்ருக்ருதி வஸ்துவே ஒருவகை மாறுதலைப் பெற்று உடலாகிறது. (ஆக அவ்யக்தம் இங்கு உடலே). உடலாயிருந்துதானே உபாஸனாதி கார்யத்திற்குப் பாங்காம். (2)

ரூபகப்படுத்தபட்ட ஆத்மா முதலானவையே வசீகரிக்கவேண்டு வதைப் பற்றி, 'இந்திரியங்களில் மேலாம்

விஷயங்கள்' என்றவாறான வாக்கியங்களில் கொள்ளப் படுகின்றன வாகில் (அங்குச் சொல்லப்படாத புருஷனை) 'அவ்யக்தத்திற்கு மேலானவன் புருஷன். புருஷனுக்கு மேற்பட ஒன்றுமில்லை'' என்று கூறுவதென் என்னில்-

தததீநத்வாத் அர்த்தவத். 1-4-3.

ப்ரம்மத்திற்கு அதீனமாயிருப்பதால் (ஆதமாதிகள் எல்லாம் பயன் பெறும்.

ரதி முதலானபடி ரூபிக்கப்பட்ட ஆத்மா முதலானவை யாவும் அந்தர்யாமி யாயுள்ள புருஷனுக்கு அதீனமாயிருப்பதால் பயனளிப்பனவாம். எனவே உபாஸனம் நிறைவேறுவதற்கு வசீகரிக்கப்பட வேண்டுமவற்றில் கடையெல்லை அவனே யாகையால் அதற்காகவே இங்கு ரூபிக்கப்பட்டவற்றைக் கூறும்போது புருஷனையும் கூறினதாம். உபாஸனம் முடிவுபெற உபாயமானவற்றில் எல்லையும், அடையப்பட வேண்டியவனும் அவனென்றே மேல் வாக்யம் கூறுகிறது.

இந்த ஸூத்ரத்திற்கு ஸ்ரீ பாஷ்யத்திற் சொன்னபடியும் பொருள் கொள்ளலாம், அதாவது—அவ்யக்தமென்று மூல ப்ரக்ருதியைக் கொள்வதென்றால் ஸாங்க்ய மதத்திற் சொன்ன அவ்யக்தமன்று என்ன வேண்டாவே என்ற வினவிற்கு விடையளிப்பது இது—ப்ரம்மத்திற்கு அதீனமானபடியாலே அத்தகைய ப்ரக்ருதி சொல்லப்படுகிறது. ஸாங்க்யர்கள் இசைந்த ப்ரம்மாத்மகமாகாத ஸ்வதந்த்ரமான ப்ரக்ருதி கொள்ளப்படுகிறதில்லை யென்றபடி (3)

ஜ்ஞேயத்வாவசநாத் ச. 1-4-4.

அறியப்படவேண்டியதாகச் சொல்லப்படாததாலும்.

ஸாங்க்யமதத்திற் சொன்ன ப்ரக்ருதியைக் கொள்வதானால் 'அதனையறியவேணடும்' என்றும் கூறியிருக்கும். ஏனெனில், வ்யக்தமென்ற உலகு, அவ்யக்தமென்கிற காரணமான ப்ரக்ருதி, ஜீவன் இவற்றின் பகுத்தறி

வினால் மோக்ஷமென்றது அவர்களின் கொள்கை. அவ்வாறு அறியப்பட வேண்டியதாகக் கூறாததால் அப்பக்ஷம் இங்குக் கருதப்படமாட்டாது. (4)

வததீதி சேத். ந-ப்ராஜ்ஞோ ஹி ப்ரகரணாத். 1-4-5.

(அதனை யறியவேண்டுமென்பதையும்) சொல்லுகிறதென்னில், இல்லை. ப்ராஜ்ஞன் தானே அங்கு ப்ரகரணத்தை யனுஸரித்துப் பணிக்கப படுகிறான்.

“சப்தமற்றதும், ஸ்பர்சமற்றதும்” என்று தொடங்கி, “மஹத்திற்கு மேலாய் ஸ்திரமான அதைக் கண்டு ஸம்ஸாரத்தின் வாயினின்று விடுபடுகிறான்” என்று ப்ரக்ருதியை அறியவேண்டுவது மேலே மொழியப் பட்டதே என்ன வேண்டா. அந்த வாக்கியத்திலும், சப்தம் ஸ்பர்சமெல்லாமில்லாதவனெனப் பரமபுருஷனே சொல்லப் படுகிறான். ‘ஆத்மா முதலானவற்றின் தன்மையறிந்தவன் செல்லவேண்டும் வழியின் முடிவான விஷ்ணுவின் சிறந்த ஸ்த்தானத்தையடைகிறான்’, ‘இந்த ஆத்மா எல்லா ப்ராணிகளிலும் மறைந்திருந்து புலப்படாமலிருக்கிறான்’ என்று பரமாத்மாவே முன் கூறப்பட்டுள்ளானே. (5)

த்ரயாணாமேவ ச ஏவம் உபந்யாஸ: ப்ரச்ந: ச. 1-4-6.

மூன்றைப் பற்றியே அறியப்படவேண்டியதாக மொழிதலும், வினாவும்.

இந்த ஸந்தர்ப்பத்திலே, ‘(மோக்ஷம் பெற) மரணமடைந்த மனிதன் விஷயத்திலே யாதோர் ஐயமுண்டு’ என்று தொடங்கி உபநிஷத்தின் முடிவு வரையில், பரமபுருஷன், அவனது உபாஸனம், உபாஸிப்பவன் என்ற மூன்றைப் பற்றியே அறியப்பட வேண்டியதாக மொழிதலும், முன் வினாவும் காண்கின்றன. ஸாங்க்யருடைய மூலப்ரக்ருதி முதலானவற்றின் மொழிதல் இல்லை. ஆக ப்ரதானம் இங்கு அறியப்பட வேண்டியதாகக் கூறப்படவில்லை. (6)

மஹத்வச்ச 1-4-7.

'புத்திக்கு மேலாம் மஹான் ஆத்மா' என்ற வாக்யம் மஹத்தத்துவம ஸாங்கயர் இசைந்ததைக குறிப்பிட மாட்டாதே. ஆத்மாவாக அதனைச் சொல்லியுள்ளதே. (மஹத்தான=முன் சொன்னவற்றிற்கு மேலான ஆத்மாவென்று ஜீவாத்மாவைத்தானே அங்குச் சொல்வதாம்) அது போல 'அவ்யகத' என்ற சொல்லும ஸாங்கய ப்ரகருதியைச் சொல்வதன்று. (7)

The fourth Pāda takes up for examination passages which suggest references supporting other philosophies like *Sānkhya*.

Ānumānika Adhikaraṇa. 1.

ĀNUMĀNIKAM API ĒKĒSHAM ITI CHĒT NA ṢAREERA ROOPAKA VINYASTA GṚHEETĒ: DARṢAYATI CHA 1-4-1.

Anumanika (*Moola Prakrti*) is understood as World-Cause according to the persons of a certain Branch of *Veda, Katha Sakha.* No ! the word "Avyakta" means body compared to a Ratha. This is clear from the later passage.

In the *Kathavallee* occurs this passage:— "Meterial objects are superior to senses; Superior to meterial objects is the mind; Superior to it is the *Mahān Ātman* (i.e., *Jeevatman*), Superior to the *Mahān Ātman* is *Avyakta* (meaning body); Superior still is *Purusha* (Paramātman). There is nothing higher than this. This is the ultimate end, and that is the thing to be attained."

The Opponent says: All the technical terms employed by S*ānkhyas* in their doctrine (Such as *Indriya, Manas, Buddhi, Mahān, Avyakta, Purusha*) are found

here. So the word *Avyakta* must mean the same thing as in *Sānkhya* philosophy, i.e., *Moola-Prakṛti.* Since *Sānkhyas* do not accept the existence of *Eeṣwara*, the word *Purusha* must be taken to mean *Jeeva* only. If it is queried what about *Mahan Atman* used in the previous passage, he answers by saying that the word *Mahan* does not refer to soul but only to *Mahat Tatva* of *Sānkhyas*, the first manifestation of *Moola-Prakṛti.* The word *Atman* is used in this connection because, *Mahat*, the second stage of Matter pervades everything.

Answer: The passage under consideration is contained in the reply by *Yama* to *Nachikētas* who got a boon of him and requests to let him know the nature of the stage of a person who departs giving up the body. The metaphor under consideration is contained in the answer by *Yama* comparing *Ātman* to the owner of a chariot, *Ṣareera* to the chariot, Determination of mind to the chariateer, Mind to the bridle, *Indriyas* as horses and the material objects as the country of journey. *Yama* goes on to say that a person in control of all these attains *Vishṇu Pada.* Thereby he estimates also the relative strengths of the various objects mentioned in the metaphor. It will be noticed from the passage above set out that the same things mentioned in the metaphor are again mentioned here except *Ṣareera*; in the place of "*Ṣareera*" the word "*Avyakta*" is used. Again, the word *Purusha* is an addition here. Hence it may be coucluded that the word *Avyakta* means the *Ṣareera*, body. Therefore there is no reference to *Pradhāna*, Matter of the *Sānkhyas*.

Since the object of teaching is that all the things mentioned are to be controlled by one in the ascending order, it follows that *Purusha* is the Highest and He has to be controlled also. That can be done only by *Prapatti*, surrendering ourselves to Him and then controlling Him. The process of *Vaṣeekaraṇa* (controlling) is summed up at the end of the passage : "*Yachchēt Vangmanasi—Ṣānta Ātmani.*" (The senses should be withdrawn within the mind—within the *Paramatman.*)

How can the word *avyakta* which means 'Unseen' mean body capable of being seen ? The answer is .

SOOKSHMAM TU TADARHATWĀT 1-4-2.

The subtle *Avyakta* becomes the body, for it is only then *that* it becomes fit to be useful.

The meaning is that *Avyakta* in its subtle (first) condition becomes by change of stage, a body. This is proper (*Arha*), for it is only in that condition (the state of body) of *Ṣareera, Jeeva* is helped to reach the goal (Just as a chariot helps the owner of the chariot to reach his distinction). (2)

But then it may be argued thus: If the things mentioned here are repetitions of what had been said in the metaphor, how does it happen that *Purusha* (who is not mentioned in the metaphor) is mentioned here? The answer is—

TAT-ADHEENATWĀT ARTHAVAT. 1-4-3.

Only by being subject to Brahman, it becoms effective.

The *Ātman*, the Sareera etc., compared to the owner of a chariot and chariot etc., get to the stage of being useful to the Upāsana only when they are prompted from inside by the *Antaryāmin, Eeswara.* Hence, "*Sā*

Kāshṭhā Sā Parā Gati",: "He is the ultimate aim and ultimate refuge". That is, among the things to be controlled, He is the most important. That can be done by pleasing Him by *Saraṇāgati* (surrender). Hence the relevancy of mentioning *Purusha* here; for without controlling (plèasing) Him, control of other things is impossible.

Another meaning of the *Sootra* is to be found in *Sri Bhāshya* which is as follows; If it is said that *Vēdantins* accept *Pradhāna* of *Sankhyas*, why do they condemn *Sānkhya* philosophy? This is anwered by the *Sootra*: What the *Vedantins* accept is a *Pradhāna* controlled by *Brahman* and not one independant of Him. So controlled, it gets to the stage of fitness of being useful to create or make things menifest themselves. (3)

GÑĒYATWA-AVACHANAT CHA. 1-4-4.

Since it is not stated as one of the things to be known.

Sānkhyas state that release from *Karman* is obtained by knowing *Vyakta*, *Avyakta* and *Atman*; but in the *Upanishads* *Avyakta* is not one of the things directed to be known. (4)

But opponent says that there is mention of *Avyakta* being necessary to be known. It is answered by the next.

VADATI ITI CHĒT NA PRAGÑŌ HI PRAKARAṆAT. 1-4-5.

If it is said such direction is there in the next passage, No! that passage refers to *Paramatman* (All knowing) as may be seen from the context.

The opponent points to a later portion of the passage where it is said that *Avyakta* should be known, "By knowing the thing *Aṣabdam*, *Aroopam*, *Avyayam*

So *Pradhana* of *Sankhyas* is not mentioned here. (6)

MAHADVAT CHA. 1-4-7

And also like *Mahat*.

Avyakta can not be that of *Sanknyas* like *Mahat* here, The reason why the *Mahat* of *Sankhyas* is not understood in "*Buddhe: Ātma Mahan Para:*" is that *Mahat* is greater than *Buddhi* is not acceptable to *Sankhyas*. They say they are the same. Therefore *Mahan* being the adjective qualifying *Atman*, the passage refers to *Jeevatman* and not to *Mahat* of *Sankhyas*. (7)

---

(२) चमसाधिकरणम्

चमसवदविशेषात् १।४।८॥

श्वेताश्वतरे "अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः। अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः" इत्यत्र किमजाशब्देन तन्त्रसिद्धा प्रकृतिरभिधीयते, उत ब्रह्मात्मिका इति संशयः। तन्त्रसिद्धेति पूर्वः पक्षः; "अजामेकाम्" इत्यस्याः अकार्यत्वप्रतीतेः, बह्वीनां प्रजानां स्वातन्त्र्येण कारणत्वश्रवणाच्च, राद्धान्तस्तु—न तन्त्रसिद्धायाः प्रकृतेरत्र ग्रहणम्; न हि यौगिकानां शब्दानामर्थप्रकरणादिभिर्विशेष्यव्यवस्थापकैर्विना विशेषे वृत्तिनियमसम्भवः। नचास्याः स्वातन्त्र्येण सृष्टिहेतुत्वमिह प्रतीतम्; अपितु सृष्टिहेतुत्वमात्रम्। तच्च ब्रह्मात्मिकायाश्च न विरुद्धम्। अत्र तु ब्रह्मात्मिकाया एव शाखान्तरसिद्धायाः एतत्सरूपमन्त्रोदितायाः प्रत्यभिज्ञानात्, सैवेति निश्चीयते॥

सूत्रार्थस्तु—नायमजाशब्दस्तन्त्रसिद्धप्रधानविषयः, कुतः? चमसवत् अविशेषात्। यथा "अर्वाग्बिलश्चमसः" इति मन्त्रे चमनसाधनत्वयोगेन

प्रवृत्तस्य चमसशब्दस्य शिरसि प्रवृत्तौ, "यथेदं तच्छिरः; एष ह्यर्वाग्बिलश्चमसः" इति वाक्यशेषे विशेषो दृश्यते—तथा, "अजामेकाम्" इत्यजाशब्दस्य तन्त्रसिद्धप्रधाने वृत्तौ विशेषाभावान्न तद्ग्रहणं न्याय्यम् ॥ ८ ॥

अस्ति तु ब्रह्मात्मिकाया एव ग्रहणे विशेष इत्याह—

ज्योतिरुपक्रमा तु तथा ह्यधीयत एके ।१।४।९॥

ज्योतिः—ब्रह्म यस्याः उपक्रमः—कारणम्, सा—ज्योतिरुपक्रमा। तुशब्दोऽवधारणे। ब्रह्मकारणिकैवैषाऽजा; तथा ह्यधीयत एके। यथारूपोऽयमजायाः प्रतिपादको मन्त्रः, तथारूपमेव मन्त्रं ब्रह्मात्मिकायाः तस्याः प्रतिपादकमधीयत एके शाखिनः। "अणोरणीयान् महतो महीयान्" इत्यादिना ब्रह्म प्रतिपाद्य, "सप्त प्राणाः प्रभवन्ति तस्मात् सप्तार्चिषः समिधः सप्त जिह्वाः। सप्त इमे लोका येषु चरन्ति प्राणा गुहाशया न्निहिताः सप्तसप्त। अतः समुद्रा गिरयश्च सर्वे" इत्यादिना ब्रह्मण उत्पन्नत्वेन ब्रह्मात्मकतया सर्वानुसन्धानविधानसमये, "अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीं प्रजां जनयन्तीं सरूपाम्" इति प्रतिपाद्यमाना ब्रह्मात्मिकैवेति, तत्प्रत्यभिज्ञानादिहाप्यजा ब्रह्मात्मिकैवेति निश्चीयते ॥९॥

अजात्वं ज्योतिरुपक्रमात्वं च कथमुपपद्यते? इत्यत्र आह—

कल्पनोपदेशाच्च मध्वादिवदविरोधः ।१।४।१०॥

कल्पना—सृष्टिः, "सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयत्" इत्यादिदर्शनात्। "अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्" इति हि सृष्टिरिहोपदिश्यते। प्रलयवेलायामेषा प्रकृतिः परमपुरुषाश्रया कारणावस्थाऽतिसूक्ष्मावयवा शक्तिरूपेणावतिष्ठते; तदवस्थाभिप्रायेणास्याः अजात्वम्। सृष्टिवेलायां पुनस्तच्छरीरात् ब्रह्मणः स्थूलावस्था जायते;

तदवस्था ज्योतिरुपक्रमेति न कश्चिद्विरोधः। मध्वादिवत्—यथा आदित्यस्यैकस्यैव कार्यावस्थायाम्—"असौ वा आदित्यो देवमधु" इति वस्वादिभोग्यरसाधारतया मधुत्वम्, तस्यैव "अथ तत ऊर्ध्व उदेत्य नैवोदेता नास्तमेतैकल एव मध्ये स्थाता" इत्यादिना नामरूपप्रहाणेन कारणावस्थायां सूक्ष्मस्यैकस्यैवावस्थानं न विरुध्यते; तद्वत् ॥१०॥

इति चमसाधिकरणम् ॥२॥

---

(2) சமஸாதிகரணம்.

மூலப்ரக்ருதியையே ஜகத்காரணமாக ஓதும் வாக்ய மிங்கு விசாரிக்கப்படுகிறது.

சமஸவத் அவிசேஷாத். 1-4-8

சமஸ விஷயததிற் போலே இஙகு (ஸாஙகயப்ரக்ருதியே என்பதற் கு) ததனிக் குறிப்பிலலேயே.

ச்வேதாச்வதரோபநிஷத்தில், "சிவந்தும் வெளுத் தும் கறுத்து முள்ளதும், தனக்கொத்த ரூபமுடைய வெகு ப்ரஜைகளை ஸ்ருஷ்டி செய்கிறதுமான (தான் பிறவாமையால்) அஜையெனப்படு மொன்றை அஜன் (பிறப்பில்லாதவன்) ஒருவன் ப்ரீதியுடன் நெருங்கிக் கிடக்கிறான். போகம் அனுபவித்துவிட்டு இதனை மற் றொரு அஜன் (முக்த ஜீவன்) விட்டு விடுகிறான்" என்ற விடத்தில் அஜை என்ற சொல் ஸாங்க்யப்ரக்ருதி யைச் சொல்வதா, ப்ரம்மாத்மகமான ப்ரக்ருதியையா என ஐய மெழுகிறது. அஜா என்று பிறவாமையைச் சொல்வதாலும், வெகு ப்ரஜைகளை தானே ஸ்ருஷ் டிப்பதாகச் சொல்லுவதாலும், இது ஸாங்க்ய ப்ரக்ருதியே என்பது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—பிறப்பில்லை யென்றதை மட்டும் கொண்டு ஸாங்க்ய ப்ரக்ருதியே இது என்ன வொண்ணாது. பிறப்பில்லாததொன்று என்றால் அது எது என்று தெளிவதற்குத் தகுதி

ஸந்தர்ப்பம் இவற்றின் மூலம் சில அறிகுறிகளைக் கொண்டல்லது இன்னதென்று அறுதியிட்டுக் கொள்ள லாகாது. இந்த அஜை இங்கே ஸ்வதந்த்ரமாய் ஸ்ருஷ்டி காரணமென அறிவிக்கப்படவில்லை. ஸ்ருஷ்டிகருக் காரணமென இவ்வளவு தானே தெரிகிறது. அத்துடன் வேறு சாகையில் (தைத்திரீயத்தில்) இத்தகைய மந்திரத்திலே ப்ரம்மாத்மகமாக விளக்கப்பட்ட ப்ரக்ருதியே இங்கும் தோற்றுவதால் ப்ரம்மாத்மகமே யென்ற முடிவு செய்யப்படும்.

ஸூத்ரத்தின் பொருள்விரிவு பின்வருமாறு—

சமஸமென்ற சொல்லுக்கு உண்பதற்குக் கருவியான தொன்று எனப் பொருள். (இச் சொல் ஸோமயாகததில் ஒருவகைப் பாத்திரத்தில் வழங்கப்பட்டிருக்கிறது. அதிலிருந்து ஸோமகொடிச் சாற்றை யாகம் செய்பவர் அருந்துவதால்). 'கீழ்ப்பக்கம் வாய் உள்ள சமஸ' மென்று ஓரிடத்தில் சொல்லப்பட்ட சமஸமானது என்ன என ஆராயும்போது அருகில் உள்ள வாக்யம் அதனைத் தெளிவித்தது. 'இச்சமஸமாவது தலையே, இதுதானே கீழ்பக்கம வாய் உள்ளது' என்றது அவ் வாக்யம். அங்கு இன்னதென்று தெளிய மேல் வாக்கியம் இருக்கும் வண்ணம், இங்கும் ஸாங்க்ய ப்ரக்ருதி என்பதற்கு வாக்யமுளதோ ? இல்லையாகையால் அவ் விதம் முடிவு செய்யலாகாது என்றதாம். (8)

ப்ரம்மாத்மகமான அஜையையே கொள்ளவேண்டு தற்கு ஆதாரமுமுளதென்று மேலே மொழிகின்றார்—

ஜ்யோதிருபக்ரமா து ததா ஹி அதீயதே ஏகே. 1-4-9

பரமமதததைக காரணமாக உடையதாம இது. அஙஙனே சிலா ஓது கினறனரே.

ஜ்யோதி யாவது ப்ரம்மம்; உபக்ரமமென்றால் காரணம். 'து' என்றது தேற்றக் குறிப்பு. ப்ரம்மத்தைக்

காரணமாக உடையதே யாம் அஜை. இம் மந்த்ரம் எவ்வாறு இங்கு உளதோ, அவ்வாறே மந்த்ரத்தை ப்ரமாத்மகமான ப்ரக்ருதியைக் குறிப்பதற்காகத் தைத்திரீயத்தில் ஓதுகின்றனர். "சிறிதினும் மிகச் சிறிது, பெரிதினும் மிகப் பெரிது" என்று தொடங்கி ப்ரம்மத்தைக் கூறி,'இந்த ப்ரம்மத்தினின்று ஏழு இந்த்ரியங்களும், ஏழு அக்னிகளும், ஏழு ஸமித்துக்களும், ஏழு ஜ்வாலைகளும், எங்கு ஏழேழு இந்திரியங்களும் ஹ்ருதய குகையில் இருக்கும் ப்ரம்மத்தினால் வைக்கப்படனவோ இந்த லோகங்களும் உண்டாகின்றன; இங்கு நின்றே எல்லாக் கடல்களும் மலைகளும் உண்டாகின்றன' என்று ப்ரம்மத்தினின்று கிளர்ந்ததால் எல்லாம் ப்ரம்மாத்மகங்களென்று தெரிவிக்கும் இடத்திலே 'அஜாமேகாம்' என்று கீழ் விசாரிக்கத் தொடங்கின மந்திரம் ஓதப்பட்டதால் ப்ரம்மாத்மகமான ப்ரக்ருதியே என்றது திடப்படும்.

அஜை என்பதற்குப் பொருளான உண்டாகாமையும், ப்ரம்மத்தைக் காரணமாக உடைமையும் இரண்டும் ஒன்றுக்குக் கூடுமோ என்னில் கூறுகிறார்—

கல்ப்பநோபதேசாத் ச மத்வாதிவத் அவிரோத: 1-4-10

ஸ்ருஷ்டியையு முபதேசிப்பதால், தேனாகவும் காரணநிலைபெற்றவனாகவுமுள்ள சூரியனுக்குப்போல ப்ரக்ருதிக்கு இரு நிலைகள் இருப்பதில் விரோதமில்லை.

கல்ப்பனையாவது ஸ்ருஷ்டி. "ஸூர்ய சந்த்ரர்களைப் பகவான் முன்போல் கல்ப்பித்தான்" என்றாற் போன்ற வசனங்களில் இப் பொருளைக் காண்பதால். 'மாயன் இந்த ப்ரதானத்தினின்று இதை யெல்லாம் ஸ்ருஷ்டிக்கிறான்.' என்று இங்கே ஸ்ருஷ்டி உபதேசிக்கப்படுகிறது. ப்ரளய வேளையிலே இந்த ப்ரக்ருதியானது பரமபுருஷனை யாச்ரயித்து, காரணநிலை பெற்று வெகு நுண்ணிய உருவுடன் சக்திரூபமாக இருக்கின்றது. அந்த நிலையைக் கருதி இதனை அஜை யென்கிறது. ஸ்ருஷ்டிகாலத்

தில் அந்த ப்ரக்ருதியை உடலாக உடைய ப்ரம்மத்தினின்று பெரிதாகுகை ஏற்படுகிறது. அந்நிலையுடைய போது ப்ரமத்தினிடமிருந்து பிறந்ததாகும்-ஆகையால் முரண்பாடு இல்லை. இதற்கு உதாரணம்—"மேலுலகிலுள்ள சூரியன் தேவதைகளுக்குத் தேன்" என்றபடி வஸு-முதலானோர் அநுபவிக்கும் ஸாரபாகத்திற்கு ஆதாரமாயிருப்பதாலே சூரியனுக்குத் தேனென கார்ய நிலையும், "சூரியன் தன் நிலையை விட்டு விலகினல், உதயமும் அஸ்தமயமு மின்றி ஒரே விதமாய் நின்றுவிடுகிறன்" என்றதால் நாமரூபங்களை விட்டுக் காரணநிலையில் ஸூக்ஷ்மமாயிருப்பதும் முரண்படுகிறதில்லையே, அதுபோலாம் இது.

Chamasa—Adhikaraṇam. (2)

CHAMASAVAT AVIṢĒSHĀT. 4-4-8

Since there is no authority for particularising the word *Aja* to mean Sankhya *Moolaprakrti*—as there is in the case of the *"Shamasa"*.

In the previous *Adhikaraṇa* it was shown that the word *Avyakta* in the passage quoted, does not mean *Moola Prakṛti.* Now in this *Adhikaraṇa* though the word *Aja* taken for consideration means *Moola-Prakṛti,* the *Vēdantins* say that it is not a *Moolaprakrti* independant and not controlled by *Brahman.* The text for consideration is found in the *Swetaswatara Upanishad,* "*Ajam Ēkam...Bahāvi. Prāja: Sṛjamanam.*" *Aja* (uuborn), red, white and dark and producing offsprings like herself; one unborn sleeps with *Aja*; another unborn adandons *Aja* after enjoying it.

Question: Whether this Aja is one controlled by *Brahman* or is not as contended by *Sankhyas.* The opponent says: This is *Moolaprakṛti* of *Sānkhyas* because the words *Aja* (unborn) and *Sṛjamānām*

(creating) clearly show that it is not controlled by *Brahman*; it creates without any help and is also not subject to being born. Therefore it is independant.

Answer: The word *Ajā* means a 'thing not born'. What is that thing is to be understood only by the context and the juxta-position of the words. For example, take the word *Chamasa* in a passage *Bṛhadāraṇyakōpanishad.* The word *Chamasa* ordinarily means a vessel used for eating—derived from the root '*Chamu* to eat'. This word is used by *Meemāmsakas* to denote a vessel for *Sōma* liquid to drink from. But in *Bṛhadāraṇyaka,* the passage refers to *Chamasa* in this way: "*Arvāgbila : Chamasa oordhwa-Budhna:*" (meaning the *Chamasa* with its mouth below and the top covered). In particularising what this object is, the *Upanished* says, "*Idam Tat Ṣira:*". 'This is the Head'; that is to say, the *Upanishad* clearly tells us what is meant here by the word '*Chamasa*' is the Head. Such a particularisation is not found here in the case of the word *Ajā*—a word which means *Moolaprakṛti,* which is well-known in the *Vēdantas* as controlled by *Brahman.* Even the argument based on the word "*Sṛjamānām*" is not acceptable, because the word means nothing more than that the thing is the cause of the creation and not "creating by itself independently." On the other hand, that word *Aja* is used to denote matter controlled by *Brahman* is clear from the passage in *Taittireeya-Upanishad* which referred to in the next *Sootra.* (8)

JYŌTHIRUPAKRAMĀ TU TATHĀ HI ADHEEYATĒ ĒKĒ. 1-4-9

"*Aja* is sprung from *Brahman,* because in fact some say so". (Jyoti is *Brahman.*)

In *Taittireeya*, describing *Brahman*, the text begins with the word "*Aṇōraṇeeyan Mahatō Maheeyān*" (subtler than subtle, bigger than big) and enumerates all things that spring from Him. "*Sapta Prāṇa.... Sarve*" "From *Brahman* spring all the seven *Indriyas* (such as ears, eyes, nose and the mouth) and the seven tongues of Flame. Again the seven *Prāṇas* have their play, being commanded thereto by the *Brahman*, *Guhaṣaya* (living in cavity of the heart). From Him also spring oceans and mountains."

In the context of enumeration of the created things is included *Ajā* also by means of praetically the same *Mantra*, "*Ajām ēkam Lōhita* Ṣukla Kṛshṅam Bahveem Prajām Janayanteem Saroopām." Since it is clear from this quotation in *Taittireeya* that *Aja* is sprung from *Brahman*, the same idea must be taken to be meant in *Ṣwētwatara* also. (9)

KALPANŌPADĒṢĀT CHA MADWĀDIWAT AVIRŌDHAः 1-4-10

Nc; because here evolution is taught, no conflict as in the case of *Madhu*.

Here *Kalpana* means creation as in the passage "*Soorya Chandramasaw Dhatha Yethapoorvam Akalpayat*". The Universe is created out of *Moolaprakṛti*. The same is stated in *Ṣwētaswatara*. "*Asmat Mayee sṛjatē Viṣwam Ētat*". (The Lord of *Maya* created all this Universe from this i.e., *Moola Prakṛti*.)

During the *Pralaya* (universal Destruction) it exists in *Brahman* in subtle form and assumes the physical shape and form at the time of Creation. These manifestations are the rusults of the commandment of *Brahman*; so we speak of *Moolaprakṛti*

as created. When the manifestation disappears, the Moola-Prakṛti continues to exist in a subtle form; so it is called *Aja* (not born). Hence there is no conflict. This is exemplified by the *Upanishad* relating to *Madhu Vidya*. There *Āditya* or Sun is said to be sweet as he is being enjoyed as sweet as honey by *Vasus* etc. This Stage of *Aditya* is *Kārya Avastha*. The same Aditya, getting rid of this stage, attains a stage when he has no name and form; and there is no rising or sitting. Thus the same *Aditya* attains stages of being honey and not being honey Similarly *Aja* has two stages. (10)

---

(३) संख्योपसंग्रहाधिकरणम्

न संख्योपसंग्रहादपि नानाभावादतिरेकाच्च ११॥

वाजसनेयके, "यस्मिन् पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः। तमेवमन्य आत्मानं विद्वान् ब्रह्मामृतोऽमृतम्" इत्यत्र, किं साङ्ख्योक्तानि पञ्चविंशतितत्त्वानि प्रतिपाद्यन्ते? उत नेति संशयः। तान्येवेति पूर्वः पक्षः। "पञ्च पञ्चजनाः" इति हि पञ्चसङ्ख्याविशिष्टाः पञ्चजनाः पञ्चविंशतिः संपद्यन्ते। कथम्? पञ्चजना इति समाहारविषयोऽयं समासः; 'पञ्चपूल्यः' इतिवत्। पञ्चभिर्जनैरारब्धः समूहः पञ्चजनः। पञ्चजनीत्यर्थः। लिङ्गव्यत्ययश्छान्दसः। 'पञ्चजनाः' इति बहुवचनात् समूहबहुत्वं चावगम्यते। ते च कतीत्यपेक्षायां "पञ्च पञ्चजनाः" इति पञ्चशब्दविशेषिताः पञ्चजनसमूहा इति, पञ्चविंशतिस्तत्त्वानि भवन्ति। मोक्षाधिकारात् तान्त्रिकाण्येवेति निश्चीयन्ते। एवं निश्चिते सति, 'तमेवमन्य

आत्मानं विद्वान् ब्रह्मामृतोऽमृतम्" इति पञ्चविंशकमात्मानं ब्रह्मभूतं विद्वान् अमृतो भवतीति। राद्धान्तस्तु—"यस्मिन् पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः" इति यच्छब्दनिर्दिष्टब्रह्माधारत्वादाधेयानां तत्त्वानां ब्रह्मात्मकत्वमवगम्यते। यच्छब्दनिर्दिष्टं च "तमेवमन्य आत्मानम्", (इति तच्छब्देन परामृश्य, 'ब्रह्मामृतोऽमृतम्') इति निर्देशाद् ब्रह्मेति निश्चीयते। अतो न तान्त्रिकप्रसङ्गः॥

सूत्रार्थस्तु—"पञ्च पञ्चजनाः" इत्यत्र पञ्चविंशतिसङ्ख्योपसङ्ग्रहादपि न तान्त्रिकाणि इमानि तत्त्वानि; यस्मिन्निति यच्छब्दनिर्दिष्टब्रह्माधारतया तान्त्रिकेभ्यो नानाभावात्—एषां तत्त्वानां पृथग्भावादित्यर्थः। अतिरेकाच्च—तान्त्रिकेभ्यस्तत्त्वातिरेकप्रतीतेश्च यस्मिन्निति निर्दिष्टमतिरिक्तम्, आकाशश्च। 'न संख्योपसङ्ग्रहादपि' इत्यपिशब्देन संख्योपसंग्रहो न संभवतीत्याह; आकाशस्य पृथङ्निर्देशात्। अतः पञ्चजनाः इति न समाहारविषयः, अपि तु "दिक्संङ्ख्ये संज्ञायाम्" इति संज्ञाविषयः, पञ्चजनसंज्ञिताः केचित्, ते च पञ्चैवेति; 'सप्त सप्तर्षयः' इतिवत्॥ ११॥

प्राणादयो वाक्यशेषात्। १। ४। १२॥

पञ्चजनसंज्ञिताः पञ्च पदार्थाः प्राणादय इति, वाक्यशेषादवगम्यते। "प्राणस्य प्राणमुत चक्षुषश्चक्षुः श्रोत्रस्य श्रोत्रमन्नस्यान्नं मनसो ये मनो-विदुः" इति ब्रह्मात्मकानीन्द्रियाणि 'पञ्च पञ्चजना' इति निर्दिष्टानि। जननाच्च जनाः॥ १२॥

काण्वपाठेऽन्नवर्जितानां चतुर्णां निर्देशात् पञ्चजनसंज्ञितानीन्द्रियाणीति कथं ज्ञायते इत्यत्राह—

ज्योतिषैकेषामसत्यन्ने। १। ४। १३॥

एकेषां—काण्वानां, वाक्यशेषे असत्यन्नशब्दे वाक्योपक्रमगतेन, 'तं देवा ज्योतिषां ज्योतिः" इति ज्योतिश्शब्देन पञ्चजनाः इन्द्रियाणीति

विज्ञायन्ते । कथम् ? "ज्योतिषां ज्योतिः" इति ब्रह्मणि निर्दिष्टे प्रकाशकानां प्रकाशकं ब्रह्मेति प्रतीयते । के ते प्रकाशका? इत्यपेक्षायाम्, "पञ्च पञ्चजनाः" इत्यनिर्ज्ञातविशेषाः पञ्चसंख्यासंख्याताः प्रकाशकानि पञ्चेन्द्रियाणीत्यवगम्यते । अतः, "यस्मिन् पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः" इतीन्द्रियाणि भूतानि च ब्रह्मणि प्रतिष्ठितानीति न तान्त्रिकतत्त्वगन्धः। ॥ १३ ॥

इति संख्योपसंग्रहाधिकरणम्। ३॥

---

(3) ஸங்க்யோபஸங்க்ரஹாதிகரணம்

ப்ரக்ருதியை மட்டும் சொன்ன வாக்யம் விசாரிக்கப் கப்பெற்றது. ஸாங்யத்தின் தத்துவ ஸங்க்யை (எண்ணிக்கை) யைக் கூறும் இடம் இங்கே விசாரிக்கப்படுகிறது.

ந ஸங்க்யோபஸங்க்ரஹாத் அபி நாநாபாவாத் அதிரேகாத் ச. 1-4-11

எண்ணிக்கையைக் கொண்டாலும் இது ஸாங்க்யமதமன்று தத்துவங்கள் வேறாயிருப்பதால்; அதிகமாகவுமிருப்பதால்.

ப்ருஹதாரண்யகத்திலே, "எங்கு ஐந்து பஞ்சஜநங்களும் ஆகாயமும் நிலைபெற்றுள்ளனவோ, அந்த ஆத்மாவாம் அழிவற்ற ப்ரம்மத்தை அறிந்த வேறொருவனும் (முன் சொன்ன தேவர்களில் வேறான மனிதனும்) மோக்ஷமடைகிறான்" என்கிற வாக்யத்திலே ஸாங்க்யமதத்திற் கூறப்பட்ட இருபத்தைந்து தத்துவங்கள் சொல்லப்படுகின்றனவா இல்லையா என ஐயமாம். ஸாங்க்யதத்துவங்களே என்றது பூர்வபக்ஷம். "பஞ்ச பஞ்சஜநா:" என்கிற சொல்லுக்கு ஐந்து ஐந்து வஸ்துக்களின் திரள்களெனப்பொருள். இச்சொல் ஸமாஹாரஸமாஸமாய் வந்தது, 'பஞ்சபூல்ய:' (ஐந்து பூலாக்கொம்புகளின் திரள்கள்) என்றாற் போலே.

ஐந்து வஸ்துக்களாலான திரள் ஒன்று பஞ்சஜநம். பஞ்சஜநீ என்று ஸ்த்ரீலிங்கம் இருக்குமாகில் தகும். அது மாறினது வைதிகமாறுபாட்டால் ஆம். பஞ்சஜநா: என பஹு-வசன முள்ளது. அவை எத்தனை யென்றபோது ஐந்தென்பதற்கு மற்றொரு பஞ்சபதமுள்ளது. அவை ஐந்து என்றால் ஒரு திரளில் ஐந்து வீதம் ஐந்து திரள்களுக்கு மொத்தம் இருபத்தைந்து வஸ்துக்களாம். மோக்ஷவிஷயத்தில் அறியப்படவேண்டும் இருபத்தைந்து தத்துவங்களானவை ஸாங்க்யசாஸ்திரத்திற் சொன்னவையே யாம். இங்ஙனம் அறுதியிட்டபோது உத்தரார்த்தத்தில் இருபத்தைந்தாம் தத்துவமான ஆத்மாவையே ப்ரம்மமாக அறிந்தவன் மோக்ஷமடைவது சொல்லப்படும்.

ஸித்தாந்தமாவது—யஸ்மிந் = எதனிடத்தில் என்று தத்துவங்களுக்கு ஆதாரமாக ப்ரம்மத்தைச் சொல்வதால் ப்ரம்மாத்மகங்களான தத்துவங்களையே கொள்ளவேண்டும். இப்படி இருபத்தைந்து தத்துவங்களுக்கு ஆதாரமான ப்ரம்மமென்கிற ஆத்மா என்றதால் இது ஜீவாத்மாவாகாது. இப்படி, பஞ்ச பஞ்சஜநா: என்றவிடத்தில் 25 என்கிற எண்ணிக்கையைப் பொருளாகக் கொண்டாலும் ஸாங்க்யர் சொன்ன அப்ரம்மாத்மகமான தத்துவங்களைக் காட்டிலும் வேறானவை என்றது ஏற்பட்டதாலும், 25 க்கு மேலாக ஆகாயம் என்னும், ப்ரம்மமென்னும் இரண்டு வஸ்துக்களை 'யஸ்மிந்', 'ஆகாச' என்ற சொற்களாற் சொன்னதாலும் இது ஸாங்க்யமதவிஷயமாகாது. உண்மையில் இங்கே அந்த 25 என்ற எண்ணிக்கை கருதப்படுகிறதுமில்லை. அப்போது ஆகாயம் தனிப்படக் கூறப்படமாட்டாதே. இதை ஸூத்ரத்தில் 'அபி' என்ற சொல் குறிக்கும். ஆகையால், 'பஞ்சஜநா:' என்பது சிலவற்றின் பெயர் எண்ணிக்கையைச் சொல்லும் சொல்லோடு இப்படி ஸமாஸமானது பேராக அமையும்போது வருமென்பதை

வியாகரணம் இசைந்ததால் பஞ்சஜநீ என்னுமல் பஞ்ச ஜநா: என்றது சாலப் பொருந்தும். இப்படிப் பெயராக அமைவதை 'ஸப்தர்ஷிகள்' என்ற விடத்திற்காண்க. (11)

அப் பஞ்சஜநங்கள் யாவை யென்னில்—

ப்ராணுதயோ வாக்யசேஷாத். 1-4-12

பஞ்சஜநங்களென்ற பேர் பெற்ற ஐந்து வஸ்துக்களாவன ப்ராணு திகளென்று மேலுள்ள வாக்யத்தினின்று தெளிக.

'ப்ராணனுக்கு ப்ராணனுயும், கண்ணுக்குக் கண்ணுயும், காதுக்குக் காதாயும், அன்னத்திற்கு அன்னமாமாயும், மனத்திற்கு மனமாயுமுள்ளதை எவர் அறிகின்றனரோ' என்ற வாக்கியத்தில் ஐந்து. இந்திரியங்கள் ப்ரம்மாத்மகங்களாகக் குறிக்கப்பட்டன பஞ்சஜனங்களாம். 'ஜந' என்பதற்கு உண்டாகும் வஸ்து என்றது பொருள். (12)

இந்த ப்ர்ஹதாரண்யகத்தில் காண்வசாகையில் அன்னம் தவிர நான்கே கூறப்பட்டதால் அங்குப் பஞ்ச ஜனங்கள் ஐந்து இந்திரியங்களென எவ்வாறு தெளியலாகு மென்னில், கூறுகிறூர்—

ஜ்யோதிஷா ஏகேஷாம் அஸதி அந்நே. 1-4-13

காண்வரின் சாகையிலே 'அந்ந' என்ற சொல் இல்லையானது பற்றி முன் வாக்யத்தில், "சோதிகளுக்குச் சோதியான அவனைத் தேவர்கள் உபாஸிக்கின்றனர்' என்று, 'சோதிகளுக்கு' என்றதால் ஐந்து இந்த்ரியங்கள் பஞ்சஜனங்கள் என்றறியலாம். எவ்வாறெனில்— சோதிகளுக்குச் சோதி என்று ப்ரம்மத்தைச் சொன்னுல் ப்ரகாசப்படுத்துகின்றவற்றையும் ப்ரகாசப்படுத்துகிறது அது என்றதாகிறது. ப்ரகாசப்படுத்துகின்றவை எவை என்றபோது மேல், 'பஞ்சஜநா:' என்று சொல்லப்பட்டவை ப்ரகாசகங்களான ஐந்து ஆம் என்

ரூராய்ந்தபோது ஐந்து இந்திரியங்களென அறியப் படும். (அவை ப்ராணமென்ற த்வகிந்த்ரியம், கண், காது, மனது என்ற நான்கும், அன்னமும். அன்னமாவது அன்னத்தைப் புசிக்கக் கருவியான நாக்கும், அன்ன மென்ற ப்ருதிவியினுல் போஷிக்கப்படும் மூக்குமாம். அவை யிரண்டானுலும் அன்னமென்ற ஒரே சொல் லால் சொல்லப்பட்டதால் ஒன்ருக எண்ணப்படும்) ஆக, ஐந்து பஞ்சஜநங்களும் ஆகாய(ம் முதலான பூத)மும் எந்த ப்ரம்மத்தில் நிலைபெற்றிருக்கின்றனவோ என்ற விடத்தில் ஸாங்க்யர் சொன்ன தத்துவங்களின் ப்ரஸ் தாவம் சிறிதுமில்லை யென்றதாயிற்று. (13)

Sankhyōpasangrahādhikaraṇam. (3)

NA SANKHYŌPASANGRAHĀT API NĀNĀBHĀVĀT ATIRĒKĀT CHA. 1-4-11.

Even if the number (say 25) is accepted, *Sankhya*-system cannot be said to be mentioned here; because the *Tatwas* mentioned here are different and because they are more in number.

Question: *Sānkhyas* postulate 24 *Tatwas* and *Jeeva* as the 25th. Here also 25 *Tatwas* are enumerated in the passage "*Yasmin Pancha Pancha-Janāḥ*" which means five groups of five each, i.e. 25.

The second half of the *Mantra* quoted "*Tam ēvam anya Ātmānam Vidvān Brahma*" etc. says, "The person who knows thus as the 25th *Tatwa* the *Brahman* or *Atman* becomes a released."

Here the word *Brahma*, as an adjective, means only big, that is *Atman* pervading the Universe, and not *Vēdāntic Brahman*. Hence the *Sānkhya* system is approved.

Answer: The argument overlooks the word "*Yasmin*" in the beginning of the passage which means that all things are being borne in thing referred to as "*Yasmin*"—That thing is referred to again in the later portion as *Brahman* and *Atman*. It follows therefore that all the *Tatwas* are '*Brahmātmaka*' controlled by *Brahman*, that which functions as the support of all. Hence *Sānkhya*-system is not approved.

Again the word '*Api*' used by *Sootrakara* shows also that the number 25 is not to be taken as a valid argument; the reason for it is given by the word "Atirēkāt" (because of the excess of number). The passage itself shows that *Akāṣa* is not included in the 25 of *Pancha Pancha Jana* for the words are "*Yasmin Pancha Pancha Jana: Akāsa: Cha Pratishtita:*". Here *Akāṣa* is treated as one separate and distinct from the things named *Pancha Jana*. This is against the *Ṣānkhya* Doctrine which includes *Akaṣa* in the 25 *Tatwas* enumerated by them. Moreover the words *Pancha Pancha Jana*: speak only of five things named *Pancha Jana*, according to *Pāṇini Sootra*. Each one of the group of five is called *Pancha Jana* because each belongs to the group of Five. To show that all the five of the group are taken up the prefix *Pancha* is used as in S*apta Sapta-Ṛshaya*: (Each one of these Sapta-*Ṛshis* is named a *Sapta-Ṛshi*). (11)

Which are these *Pancha Janas*?

PRAṆĀDAYŌ VAKYA ṢĒSHAT. 1-4-12

These are *Prana* etc. as explained in the next passage.

The *Pancha Janas* are found in the passage following: "Prāṇasya Prāṇam.......Manō Vidu:"

(Brahman is the Breath of the *Prāṇa*, the Eye of the Eyes, the Ear of the Ears, *Anna* (food), of Annas, Mind of *Manas*. They who know this attain *Mōksha*.") This shows that *Brahman* is the power behind *Praṇa*, Eyes Ears, *Anna*, and *Manas*. Here '*Prāṇa*' means organ of touch etc., and the word "*Anna*" means both organs of taste and smell considered as one organ as the word stating both is one. (12)

But says the apponent, though in *Madhyandina* the five are enumerated, but in *Kaṇwa only four* are mentioned, Anna being omitted.

JYŌTISHA ĒKĒSHAM ASATI ANNĒ. 1-4-13

Though *Anna* is omitted in some text, still the word *Jyotisham* supplies the number.

True, in the *Kāṇva* reading, the word *Anna* is omitted; but in the previous passage, "Him Dēvas worship as the light of lights, the Breath and the Deathless." Here *Para Brahman* is said to be the Light of *Jyōtis* : *Jyōtis* means that which lights up objects. By *Jyōtishām Jyōti* what is meant is *Para Brahman*, for It gives light to *Indriyas*. The reference here is to *Indriyas* (as they light up objects) and they are well known to be five in number. Hence it is easy to understand that those five find mention in the *Kāṇva* reading also.

Hence the meaning of the passage under consideration is one who meditates on that *Atman*, on whom the five *Panchā Janas* (senses) elements, etc. rest, as *Brahman*, Immortality, (he) becomes immortal.

(13)

(४) कारणत्वाधिकरणम्

कारणत्वेन चाकाशादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः।१४॥

जगत्कारणवादीनि वेदान्तवाक्यानि, किं प्रधानकारणतावादैकान्तानि? उत ब्रह्मकारणतावादैकान्तानीति संशयः। प्रधानकारणतावादैकान्तानीति पूर्वः पक्षः; "सदेव सोम्येदमग्र आसीत्" इति क्वचित् सत्पूर्विका सृष्टिराम्नायते; अन्यत्र, "असदेवेदमग्र आसीत्", "असद्वा इदमग्र आसीत्", तथा "तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत् तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियत" इति। अव्याकृतं हि प्रधानम्। अतः प्रधानकारणतावादनिश्चयात् तदेकान्तान्येव। राद्धान्तस्तु—"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इत्युपक्रम्य, "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशस्सम्भूतः", "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति; तत्तेजोऽसृजत" इत्यादिषु सर्वज्ञस्य परस्य ब्रह्मणः कारणत्वप्रतिपादनात्, तस्यैव ब्रह्मणः कारणावस्थायां नामरूपविभागसम्बन्धितया सद्भावाभावात्, असदव्याकृतादिशब्देन व्यपदेश इति, ब्रह्मकारणतावादैकान्तान्येव। सूत्रार्थस्तु—आकाशादिषु सृज्यमानतया व्यपदिष्टेषु "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः" इत्यादिषु सर्वज्ञस्य परस्य ब्रह्मणः कारणत्वप्रतिपादनात्, सर्वेषु सृष्टिवाक्येषु यथाव्यपदिष्टस्यैव कारणत्वेनोक्तेः ब्रह्मकारणतावादैकान्तानि। यथाव्यपदिष्टम् सार्वज्ञ्यादियुक्ततयाऽस्माभिर्व्यपदिष्टम् ॥ १४ ॥

तथा सति "असद्वा इदमग्र आसीत्" इति किं ब्रवीतीत्यत आह—

समाकर्षात् । १ । ४ । १५ ॥

"सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेयेति" इति, बहुभवनसङ्कल्पपूर्वकं जगत् सृजतो ब्रह्मणः सर्वज्ञस्य, "असद्वा इदमग्र आसीत्" इत्यत्र समाकर्षात्, कारणावस्थायां नामरूपसम्बन्धित्वाभावेन, असदिति ब्रवीति। एवं "तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्" इत्यादिषु, "स एष इह प्रविष्ट आनखाग्रेभ्यः"

'पश्यन् चक्षुः" इत्यादिपूर्वापरपर्यालोचनया तत्रतत्र सर्वज्ञस्य समाकर्षो द्रष्टव्यः ॥ १५ ॥

इति कारणत्वाधिकरणम् ॥ ४ ॥

---

(4) காரணத்வாதிகரணம்

(கீழ் எடுத்த வாக்யம் 25 தத்துவங்களுக்கு ப்ரம்மம் ஆதாரமாயிருப்பதைச் சொல்லவில்லையென்ற ஸித்தாந்தியின் உட்கருத்தை யறிந்த ஒருவன் எங்குமே ப்ரம்மம் ஆதாரமாகவே கூறப்படவில்லை யென்று வினவ முன் வருகிறான்.)

காரணத்வேந ச ஆகாசாதிஷு யதாவ்யபதிஷ்டோக்தே: 1-4-14

ஆகாசாதி சொறகள உளள வாகயஙகள எலலாவறறிலும் உலகுக்குக் காரணமாக எறகனவே சொலலபபட்டதையே சொலவதால.

உலகின் காரணத்தைக் கூறும் வாக்யங்கள் ப்ரதானத்தைக் காரணமாகக் கூறுவதற்கே அனுகூலங்களா, பிரம்மத்தைக் காரணமாகக கூறவா என ஐயப்படுவதாம். ப்ரதானத்தை யென்பது பூர்வபக்ஷம். ஓரிடத்தில், 'முன்னே இவ்வுலகு ஸத்தாகவே இருந்தது' என்று ஸத்தை ஸ்ருஷ்டிகாரணமாக ஓதுகிறது. 'இது முன் அஸத்தாகவே இருந்தது' என்று அஸத்தை அவ்வாறு வேறிடத்தில ஓதுகிறது. 'இது அப்போது உருவம் பெயர்களைக் கொண்டு வகுக்கப்பட்டது' எனவும். (அஸத் என்றும், 'பேர் பெறும்படி பல மாறுதல் கொள்வது' என்றும் ப்ரதானத்தையே பணிப்பது பொருந்துமாகையால்) ப்ரதானமே அவ்யாக்ருதமாம். ஆகையால் அது காரணமென்ற வாதத்திலேயே வேதங்கள் நிற்கும்.

ஸித்தாந்தம்— ஸத்யமாய் ஜ்ஞானமாய் அனந்தமுமான ப்ரம்மம் எனத்தொடங்கி இந்த ப்ரம்ம மென்ற

ஆத்மாவினின்று ஆகாயம் பிறந்ததென்றும், "அது, 'வெகு உருக்கள் கொண்டவனுவேன்; அதற்காக ஸமஷ்டிப் பிறவிகளேயும் பெறுவேன்' என்று ஸங்கல்ப்பித்தது· அது தேஜஸ்ஸை ஸ்ருஷ்டித்தது" என்றும் இவ்வாறு எல்லாம் அறியும் பரப்ரம்மமே காரணமாக ஓதப்படுவதால், அந்த பரம்மமே காரணமாயிருக்கும் நிலேயில் பேர் உருவமென்ற பிரிவுகளுடன் இராதது பற்றி அஸத் என்றும், அவ்யாக்ருத 'மென்றும் ப்ரதானம் போலவே சொல்லப்படலாமாகையால் ப்ரம்மம் காரணமென்று கீழ்ச்சொன்னதிலேயே வேதாந்தங்கள் நிற்கும். ஸூத்ரத்தில், 'யதாவ்யபதிஷ்ட' என்பதற்கு, 'எல்லாவற்றிற்கும் அந்தர்யாமியாயிருத்தல் முதலான குணங்கள் கொண்டதாக முன்னமே நம்மால் ஸ்தாபிக்கப்பட்டதையே என்றது பொருள்.

அஸத் அவ்யாக்ருதம் என்ற சொற்கள் ப்ரம்மத்தைச் சொல்லுமென்பதை அந்தந்த ஸந்தர்ப்பத்தைக் கொண்டு விளக்க மேல் ஸூத்ரம்.

ஸமாகர்ஷாத். 1-4-15

(முன்னும் பின்னும் சொல்லப்பட்ட ப்ரம்மத்தைத்யே) ஆங்காங்கு கொண்டு வருவதால்.

"அந்த ஆனந்தமயன், 'வெகுவாக ஆகக்கடவேன்; பிறப்பேன்' என்று ஸங்கல்ப்பம் செய்தா"னென்றபடி ஸங்கல்ப்பித்து ஸ்ருஷ்டிக்கும் ஸர்வஞ்ஞமான ப்ரம்மத்தையே, "இது முன் அஸத்தாயிருந்தது" என்ற வாக்யமானது காரணமாயிருக்கும்போது நாமரூபங்களில்லாதது பற்றி அஸத் என்கிறது. "இது முன் அவ்யாக்ருதமாயிருந்தது" என்ற விடத்திலும் மேலே, "இவன் இங்கு (உடலில்) நகங்களின் நுனி வரை எங்கும் புகுந்துள்ளான். பார்க்கின்றவனுய் கண் எனப்படுகிறுன்" என்றவாருன வாக்யங்களேப் பார்த்தபோது அவ்யாக்ருதமென்றதை ஸர்வஞ்ஞமான வஸ்துவாகவே கொண்டது தெளிவு. (15)

Kāraṇatwādhikaraṇam. (4)

KĀRAṆATWĒNA CHA ĀKĀṢĀDISHU YATHĀ VYAPADISHTŌKTĒ: *1-4-14*

As the *Brahman* indicated already as the world-cause in the passage containing the word *Akasa*, etc., the same is to be understood in other passages also.

The doubt is whether the passages in *Vēdānta* which speak of the World-Cause refer to *Pradhāna* or *Brahman*.

Opponent says they refer only to *Pradhana* as the Cause because in some texts like, "*Sad ēva* Sowmya *Idam Agra Āseet*", it is stated by *Vedas* that *Sat* exists before creation also in other places like, "*Asad ēva Idam Agra Aseet*" and "*Tat Idam Tarhi Ayākṛtam Aseet. Tat Nāma-Roopabhyam Vyākriyata*" the *Asat* and *Avyākṛta* are stated as the First cause. *Sankhyas* take *Avyakṛta* as meaning First Cause or *Pradhana*. Therefore, Sankhya answers, you must understand the other passage in the same sense that they refer to *Avyakta* only. [*Note*: *Avyakta* and *Avyākṛta* bear the same meaning].

Answer: From the passage from *Taittireeya* with "*Satyam Gñānam Anantam Brahma*" and "*Tasmāt Vai ētasmāt Atmana Akaṣa*:" it is clear that *Akaṣa*, etc. sprang from the All-Knowing *Brahman*, and *Brahman* is the Cause. In the same way in Chāndōgya, it is said, "*Tat Aikshata Bahu Syām Prajāyēya........*" From this also it is clear that an Intelligent Being is the Cause of the World. Therefore, a non-intelligent *Pradhana* connot be the World-cause.

As for the word *Sat*, *Asat* and *Avyakṛta* used in the passages quoted, there is nothing wrong in using such words in connection with *Brahman* at the time of *Pralaya*, because Brahman is *Sat* (existing in subtle form), *Asat* (not existing as a produced thing). and *Avyakṛta* or *Avyakta* (not attaining the stage of Names and Forms). That this is the proper meaning is clear from the passage following: "*Tat Nama-Roopabhyam Vyākriyata*" That was made with Names and Forms. Hence all passages on *Vēdanta* relate only to *Brahman*. The word *YathaVyapadishṭa* in the *Sootra* means that (truth) which has been already established in the previous *Adhikaraṇas*, i.e, that *Brahman* is the World-Couse, and that He is the Indweller etc. (14)

That the words *Asat* and *Avyakṛtam* can be used in connection with *Brahman* is clear from the context. How?

SAMĀKARSHĀT. 1-4-15.

By attaching (referring to passage backward and forward).

The previous passage, "*Sōkāmayata Prajayēyēti*" states that *Brahman* was Willing to become many. Therefore the passages indicate an All-Intelligent Person creating the world by means of His Will. So it cannot be *Pradhana*. The passage continues, "*Tat Api ēsha Şlōkō Bhavati*" (the following *Şlōka* states the same Cause) and recites the *Şlōka*, "*Asat Vai Idam Agra Aseet.*" Therefore the word *Asat* attracts to itself the said *Brahman* as its meaning. The word *Asat* is used only to indicate a stage previous to that of Names and Forms.

As regards *Avyākṛta*, it is explained in the later "*Sa ēsha. iha pravishta*: *Anakhāgrēbhya*: *Paṣyan Chakshu*:" Having pervaded upto finger-nails, the said Being sees; therefore it is called Eye, etc. The word *Avyakṛta* means one that can see.

From these, it is to be inferred that what has penetrated into the things is the World-Cause. Hence *Avyakṛta* denotes *Brahman*. It refers to a stage before attaining the stage of Names and Forms.

Thus, even in the passage under consideration, taking it together with the passages before and coming thereafter, the conclusion is reached that *Brahman* only is the Cause of the world.

---

५ जगद्वाचित्वाधिकरणम्

जगद्वाचित्वात् । १ । ४ । १६ ॥

कौषीतकिनाम्, "ब्रह्म ते ब्रवाणि" इत्युपक्रम्य, "यो वै बालाके एतेषां पुरुषाणां कर्ता यस्य वैतत्कर्म स वै वेदितव्यः", इत्यत्र वेदितव्यतयोपदिष्टः, साङ्ख्यतन्त्रसिद्धः पुरुषः? उत परमात्मेति संशयः। पुरुष एव प्रकृतिवियुक्तः इति पूर्वः पक्षः; "यस्य वैतत्कर्म" इति पुण्यपापरूपकर्मसम्बन्धितयोपलक्षितत्वात्। राद्धान्तस्तु— "यस्य वैतत्कर्म" इति कर्मशब्दस्य, क्रियत इति व्युत्पत्त्या जगद्वाचित्वात्, कृत्स्नं जगद्यस्य कार्यम्, स परमपुरुष एव वेदितव्यतयोपदिष्टो भवतीति। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥१६॥

जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेत्तद्व्याख्यातम् १७

"एवमेवैष प्रज्ञात्मैतैरात्मभिर्भुङ्क्ते" इत्यादि-भोक्तृत्वरूपजीवलिङ्गात्, "अथास्मिन् प्राण एवैकधा भवति" इति मुख्यप्राणलिङ्गाच्च, नायं

परमात्मेति चेत्--तस्य परिहारः प्रतर्दनविद्यायामेव व्याख्यातः—पूर्वापरप्रकरणपर्यालोचनया परमात्मपरमिदं वाक्यमिति निश्चिते सति अन्यलिङ्गानि तदनुगुणतया नेतव्यानीत्यर्थः ॥ १७ ॥

ननु-"तौ ह सुप्तं पुरुषमाजग्मतुः" इति प्राणनामभिरामन्त्रणाश्रवणयष्टिघातोत्थापनादिना शरीरेन्द्रियप्राणाद्यतिरिक्तजीवात्मसद्भावप्रतिपादनपरमिदं वाक्यमित्यवगम्यते इत्यत उत्तरं पठति--

अन्यार्थं तु जैमिनिः प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि चैवमेके । १ । ४ । १८ ॥

तुशब्दः शङ्कानिवृत्त्यर्थः । जीवसङ्कीर्तनम् अन्यार्थम्--जीवातिरिक्तब्रह्मसद्भावप्रतिबोधनार्थमिति प्रश्नप्रतिवचनाभ्यामवगम्यते । प्रश्नस्तावत् जीवप्रतिपादनानन्तरम्, "क्वैष एतद्बालाके पुरुषोऽशयिष्ट" इत्यादिकः सुषुप्तजीवाश्रयविषयतया परमात्मपर इति निश्चितः । प्रतिवचनमपि "अथास्मिन् प्राण एवैकधा भवति" इत्यादिकं परमात्मविषयमेव । सुप्तपुरुषाश्रयतया हि प्राणशब्दनिर्दिष्टः, परमात्मैव, "सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति" इत्यादिभ्यः । जैमिनिग्रहणमुक्तस्यार्थस्य पूज्यत्वाय । अपिचैवमेके---एके वाजसनेयिनः इदमेव बालाक्यजातशत्रुसंवादगतं प्रश्नप्रतिवचनरूपं वाक्यं, परमात्मविषयं स्पष्टमधीयते "क्वैष एतत्" इत्यादि, "य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिंच्छेते" इत्येतदन्तम् ॥ १८ ॥

इति जगद्वाचित्वाधिकरणम् ॥ ५ ॥

---

(5) ஜகத்வாசித்வாதிகரணம்.

[ப்ரதானம் காரணமாகக் கூடாதாகிலும் ஜீவனே காரணமென்பதற்குப் போதுமான யுக்தி இருப்பதாக மேலதிகரணங்களில் கேள்வி.]

ஜகத்வாசித்வாத். 1-4-16

(காமபதம) உலகினைச சொலவதால.

கௌஷீதகி ப்ராம்மணோபநிஷத்திலே, 'ப்ரம்மத்தை உனககுச் சொல்வேன்' என்று தொடங்கி பாலாகி என்பவன் அஜாதசத்ருவுககுப் பல புருஷர்களைச் சொன்ன பிறகு அஜாதசத்ரு சொன்னதாவது, "பாலாகீ! நீ சொன்ன புருஷர்களுககுக் கர்த்தாவாகின்றவன் எவனோ, இந்தக கர்மம எவனுடையதோ, அவனே அறியத்தகுந்தவன்" என்றதாம் இங்கு அறிய வேண்டியவனாகச சொல்லப்பட்டவன் ஸாங்கயர் இசைந்த ஜீவனோ, அல்லது பரமாத்மாவாவென ஸம்சயம். ப்ரகருதியினின்று பிரிவுறும் ஸாங்கயபுருஷனே இவன் என்றது பூர்வபக்ஷம். 'இக கர்மம் எவனதோ' என்னப்பட்டுள்ளதே. கர்மமாவது புண்யமும் பாபமுமாம் வினையென்பது ப்ரஸித்தம். அதனை யுடையவன் ஜீவனே ஆவான், அவனது சுத்தமான ஸ்வரூபமே உபாஸிக்கத் தகும். ஸித்தாந்தம—'கர்ம' என்பதற்குப் புண்ய பாபங்களே பொருளென்பதில்லை. 'கர்ம' என்பதற்குச் செய்யப்படுவது என்பதே நேர்ப்பொருள். 'ஏதத்' என்பதற்கு இது என்றது பொருள. 'ஏதத்' என்றால் பொதுவாக எல்லா உலகும் கொள்ளப்படலாம. ஆக இவ்வுலகமே எவன் செயலோ என்றது இவ்வாகயத்தின் பொருளாம். கீழ்ச் சொன்ன புருஷர்களுககும் அவனே கர்த்தாவாகிறான். 'நீ சொன்ன புருஷர்களுககுக் கர்த்தா எவனோ, இவர்களுககு என்பதென்? இவ்வுலகே எவன் செயலோ, அவனை உபாஸிககவேண்டு' மென்று கூறினதாயிற்று. (16)

ஜீவமுக்யப்ராணலிங்காத் நேதி சேத் தத் வ்யாக்யாதம். 1-4-17

ஜீவன் முககிய பராணன இவறறைக சோநத குறிகளிருப்பதால பரமாதமாவனறு எனனில இது எறகனவே தீாககபபடடது.

'ச்ரேஷ்டி (செட்டி) யெனப்படும் வைச்யனைப்போலே இந்த அறிவாளியான ஆத்மா இவற்றுடன் ஸுகிக்கிறான்' என்று ஸுகாநுபவம் செய்வதாம் ஜீவகுணத்தைக் கொண்டும், 'பிறகு இங்கே ப்ராணனில் ஒன்றித்திருக்கிறான்' என்றவாறு ப்ராணவாயு என்கிற குறியைக் கொண்டும் இந்த ஆத்மா பரமாத்மா அல்லனெனில்— இதற்கு மறுமொழி, ப்ரதர்தந வித்யையிலே கீழே (1-1-11 கூறப்பட்டது. முன்பின் வாக்யங்களைக்கொண்டு பரமாத்மாவை இவ்வாக்யம் கூறுவதென்று தெளிந்தால் வேறு அடையாளங்களை அதற்குத் தக்கவாறு இணைத்துக் கொள்ள வேண்டுமென்றதாகிறது. (17)

'பாலாகி அஜாதசத்ரு இருவரும் உறங்கும் புருஷனிடம் போந்தனர்.' என்று தொடங்கி ப்ராணவாயுவின் பெயர்களைச் சொல்லியழைத்தது, அவ்வாறு அழைத்தும் எழுந்திராமை, அவனைத் தடியால் தட்டி எழுப்பியது முதலானவற்றால்—உடல், இந்த்ரியங்கள், ப்ராணவாயு முதலானவற்றிற்கு மேம்பட்டவன் ஜீவனெனத் தெளிவிக்கிறது இவ்வித்யை யென்னலாமென்னில், மறுமொழி—

அந்யார்த்தம் து ஜைமினி: ப்ரச்நவ்யாக்யாநாப்யாம் அபி ச ஏவம் ஏகே. 1-4-18

('து' எனறது கேள்வியை விலக்கவாம்.) ஜீவனைக் கூறுவதும்வேறு கருத்தாலாம். இது கேள்வி, மறுமொழி இவற்றால் விளங்கும் இங்ஙனமே வேறு சிலரும் ஓதுகின்றனர்.

எழுப்பி இவன் ஜீவனென அறிவித்தவுடன், 'பாலாகீ! இந்த ஜீவன் எங்கு படுத்திருந்தான்' என்ற, வாறான கேள்வி, உறங்கும் புருஷனுக்கு ஆதாரமான பரத்மாமாவைப் பற்றியதென்பது திண்ணம். விடையும்—'இங்கே ப்ராணனில் இவன் ஒன்றித்திருக்கிறான்' என்றவாறுள்ளது பரமாத்ம விஷயமேயாம். உறங்கும்

புருஷனுக்கு ஆதாரமான ப்ராணன் பரமாத்மாவே, 'ஸத் என்ற பரமாத்வாவுடன் அப்போது இவன் சேருகிறான்' என்றாற்போன்றவாகயங்கள் உளவே. ஆகவே ஜீவனினும் பரமாத்மா வேறென விளக்கவாம் இது. இப்பொருளின் சிறப்புத்தோற்ற ஜைமினியன் பெயரைக கூறினதாம். மற்றும் சிலரும் (சுகலயஜுர்வேதம் ஓதுகின்றவரும்) பாலாகி அஜாதசத்ரு இருவரின் சம்பாஷணையைச் சொல்லுமிடத்திலே பரமாத்மாவையே கருதியுள்ளனர். அங்கே, 'எங்கு இவன் இருந்தான் அப்போது' என்றது வினா. 'ஹ்ருதயத்தினுள்ளிருக்கும் ஆகாயத்திலே பள்ளி கொள்ளுகிறான் ஜீவன்' என்றது விடை. (ஆகாயம் ப்ராணன் இரண்டு சொல்லின் பொருளும ஒன்றாக வேண்டும். அது பரமாத்மா.) (18)

Jagadvāchitwādhikaraṇam (5)

Again refutation of Sankhya. Here the passages selected relate to Chētana.

JAGAT-VACHITWAT. 1-4-16

Because the word used denotes Jagat (the word).

In *Kausheetaki-Upanishad* occurs the passage meaning, "There is a Person who is the Creator. (*Karta*) of all these persons and whose is this *Karma*. That *person* must be meditated upon."

The question is as to what the Purusha (Person) directed to be known or meditated upon is; whether the *Purusha* posited by the *Sankhya* Philosophy or *Paramatman*. Opponent says: He is the *Sankhya-Purusha*, a Person freed from *Prakṛti*, because the upanishad uses the words, *Yasya Va Ētat Karma*.

Karma means good and bad acts. Such acts are connected always with a *Jeeva* only.

The Answer: The reference here is to the following story. "A certain Brahmin *Bālāki* came to *Kshatriya Ajātaṣatru* to teach him *Brahman*. The Brahmin spoke about the person in the Sun, the Moon, the Lightning, etc. one by one as *Brahman*. This was not accepted by the King. The Brahmin then remained silent. 'Is that all?' said the King. Then the Brahmin requested the King to teach him *Brahman*. The king replied, 'I cannot teach a Brahmin, but I will however give you the knowledge of *Brahman*.' It is in this connection those words were used. The word *Karma* therein is to be understood, 'What is created' and not that act good or bad. So *Ētat Karma* means the entire Universe being the outcome of His activity; The meaning of the sentence is, 'That person is to be known or realised, who is the Creator of all these persons (Sun, Moon, Lightning, etc.), not only these but also all this Universe which is His Work." (16)

JEEVA MUKHYAPRĀṆALINGĀT NA ITI CHĒT TAT VYĀKHYĀTAM. 1-4-17

If it is contended that *Paramatman* is not stated here, because the characteristic marks of *Jeeva* including *Mukhya Prana* are mentioned, the reply is it has been explained already, (i.e, in the last Sootra of the 1st Pada).

Opponent cites, "Just as *Ṣrēshṭhi* enjoys along with his relations, in the same way this wise *Atman* enjoys with his *Atmans* (Bodies, etc.)" and argues that this enjoyment is appropriate for *Jeeva* only. The other passage that he becomes one with *Prāṇa* during

sleep is again appropriate only for a *Jeeva*. (Note:— During sleep, only *Praṇa* is active and also *Jaṭharāgni*, the digestive fire).

Answer :—Such question was already answered in the *Pratardana Vidya*) 1-1-11. Taking the passages before and after, *Parmatman* alone is to be indicated. As for the distinctive (or inferential) marks, they must be understood in a way reconciling all passages. (How? It is explained in the next Sootra.) (17)

The opponent quotes the passage which says that "the sleeping man was called by names applicable to *Prāṇa*, but he did not wake up; when, however, he was prodded with a stick, he woke up", and argues, "As the inference therefrom is that *Jeeva* is different from *Mukhya Praṇa*, body and senses, and as the above transactions cannot relate to *Paramātman*, *Jeeva* must be taken as referred to."

The Answer is:—

ANYĀRTHAM TU JAIMINI : PRAṢNAVYĀKHYĀNĀBHYĀM API CHA ĒVAM ĒKĒ. 1-4-18

Jaimini says that the mention of Jeeva is for another purpose, because of the question and the answer; it is so even according to other Vedantin (*Sukla Yajurvedin*). ('Tu' is used to denote the refutation of the question)

Mention of *Jeeva* here is for a different purpose, i.e. for conveying the idea that the highest *Brahman* is distinct from *jeeva* and in that connection *jeeva* has to be referred to. This is clear from the question and answer.

Referring to the person who was thus wakened uq, (i.e. by prodding,) the question is asked as to

where that person was till he woke up, and the answer is given by *Ajataşatru*, "He was one in that *Prana* alone '. *Prana* here must denote *Paramātman*, because a seelping person is said to be joined with *Brahman* and this is established by other passages in the *Upanishad*, "*Sōmya*! the sleeper was joint with *Sat*." This passage is found in *Sat-Vidya*; and *Sat* there refers to *Brahman*. Accordingly even here, *Pārna* must be taken to denote *Brahman*.

Again, the conversation between Bālāki and *Ajataşatru* is referred to in *Brahad Aranyaka*. There it is said that the sleeper was sleeping on *Akaşa*, within the Heart. This shows that *Prana* in one passage is the same as *Akaşa* in the other. It has been already demonstrated that the words *Prana* and *Akaşa* are used to denote *Paramātman*. To Him only both words can apply at the same time. (18)

---

(६) वाक्यान्वयाधिकरणम्

वाक्यान्वयात् ॥ १ । ४ १९ ॥

बृहदारण्यके मैत्रेयीब्राह्मणे, "न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवति, आत्मनस्तु कामाय" इत्यारभ्य, "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" इत्यादौ द्रष्टव्यतया निर्दिष्टः पुरुषः, तन्त्रसिद्धः? उत परमात्मेति संशयः। तन्त्रसिद्धः पञ्चविंशक एवेति पूर्वः पक्षः। पतिजायापुत्रवित्तमित्रपश्वादिप्रियसम्बन्धी आत्मा, न परमात्मा भवितुमर्हति। स एव हि, "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इति प्रतिपाद्यते। राद्धान्तस्तु—'न पत्यादीनां कामाय पत्यादयः प्रिया भवन्ति, आत्मनस्तु

नोऽभिधानमिति काशकृत्स्न आचार्यो मन्यते। इदमेव सूत्रकाराभिमतमित्यवगम्यते; त्रयाणामन्योन्यविरोधात्, इतः परमवचनाच्च ॥ २२ ॥

इति वाक्यान्वयाधिकरणम् ॥६॥

வாக்யாந்வயாதிகரணம் (6)

(ஐயத்திற்கு இடமிராதபடி ஜீவனுக்கு உற்ற பலவற்றைச் சொல்வதால் மைத்ரேயீப்ராம்மணம் ஜீவனையே கூறுமென்று மேலே கேள்வி எழுகிறது.)

வாக்யாந்வயாத். 1-4-19

முனபின் வாக்யஙகள் இணைவதால.

ப்ருஹதாரண்யகத்தில் மைத்ரேயீப்ராம்மணத்தில், 'கணவனின் இஷ்டத்திற்காகக் கணவன் ப்ரியனாகிறதில்லை. ஆத்மாவின் இஷ்டத்திற்காகவே' என்று தொடங்கி, 'ஆத்மாவைக் காணவேண்டும், கேட்கவேண்டும், ஆராயவேண்டும். த்யானிக்கவேண்டும்' என்றவாறு ஓதின இடத்திலே கூறப்பட்ட ஆத்மா ஸாங்க்யர் இசைந்த புருஷன் அதாவது 'தான்' என்ற ஜீவாத்மாவோ, அல்லது பரமாத்மாவோ என ஐயம் எழுகிறது. இருபத்தைந்தாம் தத்துவமான ஜீவனே என்றது பூர்வபக்ஷம். இங்கே கணவன், மனைவி, மகன், பணம், நேசன், பசு முதலிய ப்ரியவஸ்துக்கள் சொல்லப்படுகிறன. இவற்றிற்கு ஸம்பந்தப்பட்ட ஆத்மா பரமாத்மாவாகான். இவ்வாத்மாவையே மேல், 'ஆத்மாவைக் காண வேண்டும்'— என்ற வாக்கியம் கூறுவதாம்.

ஸித்தாந்தம் — 'கணவனின் இஷ்டத்திற்காக' என்று கூறி, ஆத்மாவையே காணவேண்டுமென்னப்பட்ட ஆத்மா பரமாத்மாவேயாம். (தனக்குக் கணவன் ப்ரியமாயிருப்பதால் கணவனை விட்டுத் தன்னை உபா

ஸிக்கவேண்டுமென்றால் வாக்யங்கள் இணையா.) 'கண வன் ப்ரியமாவது பரமாத்மாவின் இஷ்டத்திற்காகவே, அதாவது பரமாத்மாவின் ஸங்கல்பத்தாலேயே யாகை யாலே, பரமாத்மா அனுகூலமாக ஸங்கல்ப்பித்தால் ப்ரியமாயும், அல்லாதபோது அப்ரியமாயுமுள்ள இவ் வஸ்துக்களாலென்ன ஆவது? என்றும் மிகவும் ப்ரியமா கவே சேஷியாகவே பரமானந்த ரூபமாகவே யுள்ள பர மாத்மாவையே காணவேண்டும்' என்ற பொருள் பொருந் தும். மேலே, 'ஆத்மாவை யறிந்தால் எல்லாம் அறிந்த படியாம்' என்றாற்போன்ற விசேஷங்களும் பரமாத்மா வைப் பொருளாகக் கொண்டால் கூடும்.

ஸூத்ரத்தின் பொருளாவது--எல்லா வாக்யங்களும் பரமாத்மாவைக் கொண்டால்தான் இணையும். 'பணத் தினால் மோக்ஷம் பெற ஆசைப்படலாகாது', 'ஆத்மா வைக் கண்டால் கேட்டால் ஆராய்ந்தால் த்யானித்தால் எல்லாம் அறியப்பட்டனவாம்', 'இவ்வுலகெல்லாம் இவ் வாத்மா', 'இந்தப்பெரும் புருஷன் விடும் மூச்சுக்காற்றே யாம் ருக்வேதம் முதலான சொற்களும் உலகங்களும், 'எவனைக் கொண்டு எல்லாம் அறிகிறான், அவனை எவ் வாறு அறிவான்.' என்றாற்போன்ற வாக்யங்கள் பர மாத்வைக் கொண்டாலே இயைவது கண்கூடு. (19)

ஆகில், 'விஜ்ஞானமயனான ஜீவன் இந்தப் பூதங்களி னின்றே கிளர்ந்து இப்பூதங்களைத் தொடர்ந்தே அழி கிறான்' என்று பூதங்களோடு அழிவதென்ற ஜீவதர் மத்தைச் சொல்லி ஜீவனைக் கொள்வதென் எனில், இதற்கு முதலில் வேறு ரிஷியின் கருத்துக் கூறப்படு கிறது—

ப்ரதிக்ஞாஸித்தே : லிங்கம் ஆச்மரத்ய :. 1-4-20

ஒன்றை யறிவது எல்லாம் அறிவதாமென்று அறிதியிட்டது ஸ்திரப் படுவதற்கு இது அறிகுறியாகுமென்றார் ஆசமரதயர்.

ஒன்றை யறிந்தால் எல்லாம் அறிவது காரண கார்ய விஷயத்திலாம். பரமனும் ஜீவனும் காரணமும் கார்ய

மூமாவது இருவரும் ஒரு வஸ்துவாயிருத்தலாலாம். ஆக பரமாத்மாவே ஜீவாத்மாவானபடியாலே இவனைக் கூறும் சொல்லால் அவனையும் கொள்ளலாம் என்றார் ஆச்மரத்யரிஷி. (20)

மற்றொரு ரிஷியின் கருத்து—

உத்க்ரமிஷ்யத : ஏவம்பாவாத் இதி ஔடுலோமி : 1-4-21

ஸம்ஸாரத்தின்று வெளிப்படபோகின்ற ஜீவாத்மாவுக்கு அப்போது பரமாத்மாவாகுகை ஏற்படுவதைக் கருதி அவனை ஜீவனைச் சொல்லும் சொல்லால் சொன்னதென்றார் ஔடுலோமிரிஷி.

'பரஞ்சோதியைக் கிட்டித் தனது ரூபத்தாலே ஸித்தி பெறுகிறான்' என்று உடலினின்று வெளிப்பட்ட பிறகு பரமாத்மாவாகுகை பணிக்கப்படுகிறது. (21)

இனிக் காசக்ருத்ஸ்னரிஷியின் கொள்கை—

அவஸ்த்திதே : இதி காசக்ர்த்ஸ்ந : 1-4-22

அதிலிருப்பதாலென்கிறார் காசக்ருத்ஸ்னர்.

'யாவனொருவன் ஜீவாத்மாவிலிருக்கின்றவன்' என்ற அந்தர்யாமி ப்ராம்மணுதிகள்படி ஜீவாத்மாவுக்கு அந்தராத்மாவாகப் பரமாத்மா இருப்பதனால் ஜீவாத்மாவைச் சொல்லும் சொல் பரமாத்மாவில் முடிவதால் அது பரமாத்மாவைச் சொல்லும் என்றார் காசக்ருத்ஸ்னர். இதுதான் ஸூத்ரகாரருக்கு ஸம்மதமென்பது இந்த மதங்கள் ஒன்றோடு ஒன்று முரண்படுவதாலும் இதற்கு மேல் வேறு மதத்தைச் சொல்லாததாலும் விளங்கும். (22)

Vākyānvaya-Adhikaraṇa. (6)

In this *Adhikaraṇa* also, as in the previous *Adhikaraṇa*, another passage of *Upanishad* is taken and a doubt is raised whether it refers to *Sānkhya Purusha*. The *Sootras* answer it—

VĀKYĀNVAYĀT. 1-4-19.

Because the connected passages apply in their significance to *Paramatman* only.

The passage selected is one from *Maitrēyee Brāhmaṇa* in *Bṛhad Āraṇyaka*: "A man does not become the darling of his wife by his merely thinking so; A woman. does not become the darling of her husband by her thinking so. So also, a son does not become the dearly love-object of his parents simply because the son thinks so. A man may be fond of money, but that is not because money is fond of him. Therefore love is the result of the Soul, *Atman*. *Atman* is to be heard, thought of and meditated upon and seen (i.e. realised)".

The opponent says that Soul mentioned here is the 25th *Tatwa* of *Sānkya*, i.e. *Jeevātman*. For, the expressions husband, wife, son, friend and money can appertain to J*eevātman* only.

Answer : The passage in effect is that the love of husband to his wife etc., is not due to their desires, but the desire of *Ātman* (Soul); and it further enjoins on the *Upāsaka* that he should meditate on this *Ātman*. This *Ātman* must refer to an All-Knowing and *Satyasankalpa Paramātman* distinct from and above *Jeevātman* who by his *Sankalpa* (or Desire) pro-

duces all the affection between relations, etc. Besides, it is said that by knowing this *Ātman*, everything is known. Hence, the *Ātman* must be the *Pramātman* because this is possible only in the case of a Supreme Self.

The other passages referred to in the *Sootra* are : (1) "By means of wealth, there is no hope for Mōksha". (*Note*:—This is by Yagñayavalkya to his wife when he proposed, when he was about to take *Sanyāsa*, to divide his weatlh between *Maitrēyee* and his yonger wife *Katyāyanee* and that in answer to a question by *Maitrēyee* whether money will bring *Mōksha*.) (2) 'When *Atman* is seen, heard, thought of and meditated upon, all becomes known. (3) "All this that which is in *Atman*". (4) Ṛg Vēda and other learning, and all this Universe are the breath of this Big Person (that is these are created by Him with great ease). (5) By Him all these are known; and how can He be known by any other means? (i.e.) None but He can be the instrument for knowing Him."

All these passages can be understood only by understanding the word *Atman* to be *Paramātman*.

If this is so, what about the passage which seems to be concerned with *Jeevatman*. "*Vigñana Ghana* etc. stating, "A person with knowledge derived from the senses, springing from the elements perishes along with them." The following three Sootras answer this point in three ways—

PRATIGÑA SIDDHĒ: LINGAM AṢMARATHYA: 1-4-20

"For the fulfilment of *Pratigna* (the promissory statement,) this acts as an indicator." So says *Asmarathya.*

(*Pratigṇa*-promissory passage = one that promises something). *Asmarathya* is of opinion that the mention of *Jeevātman* here in connection with *Paramātman* is an indication of the relationship as cause and effect between them, by which relationship promissory statement (statement that by knowing one all is known) is fulfilled. So the word meaning *jeeva* is used tod enote *Paramātman.* From this it follows that *Jeeva* springs from *Paramātman* like pot and pan out of mud or earth. (20)

UTKRAMISHYATA: ĒVAM BHAVAT ITI AUDULŌMI: 1-4-21

"Because on departure (from the Body) Jeeva attains this stage (he becomes one with Him)". So says *Audulomi.*

"Attaining the Highest Light (*Paramātman*) he obtains his own natural Form (one-ness)". Since the preson who rises leaving the Body becomes one with *Brahman,* hence there can be no objection to denote *Paramātman* by a word indicating *jeeva.* (21)

AVASTHITĒ: ITI KAṢAKṚTSNA: 1-4-22

Because of the Existence in *Jeevatman*-So says *Kasakrtsna.*

Ey the passage "*Ya Atmanī Tishṭhan*" and other passages, *Paramātman* is said to exist within the *Jeevatman.* Hence by the words referring to *Jeevatman, Paramatman* also is always understood. That is the opinion of *Kaṣakṛtsna.* Hence the word *Vigṅana Ghana* refers to *Paramatman.*

This last opinion is the accepted opinion of *Badarayaṇa*, the *Sootrakara*; because each is opposed to the others and the *Ṣootrakara* cannot be said to have accepted all. Since this is the last and none else is mentioned beyond, this is the opinion accepted by him. (22)

---

(७) प्रकृत्यधिकरणम्

प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ।१।४।२३॥

परं ब्रह्म, किं जगतो निमित्तकारणमात्रम् ? उतोपादानकारणमपीति संशयः । निमित्तकारणमात्रमिति पूर्वः पक्षः; मृत्कुलालादौ निमित्तोपादानयोर्भेददर्शनात् ; "अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्" इत्यादिभिर्भेदप्रतिपादनात्, ब्रह्मणोऽविकारत्वश्रुतिविरोधाच्च । राद्धान्तस्तु— "येनाश्रुतं श्रुतम्" इति ब्रह्मविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञानान्यथानुपपत्त्या "यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयम्" इति मृत्तत्कार्यदृष्टान्तेन तदुपपादनाच्च जगदुपादानकारणमपि ब्रह्मैवेति विज्ञायते । प्रमाणान्तरावसितसकलवस्तुविलक्षणस्य शास्त्रैकसमधिगम्यस्य परस्य ब्रह्मणः सर्वज्ञस्य सर्वशक्तेः, कार्यकारणोभयावस्थायामपि स्वशरीरभूतचिदचित्प्रकारतयाऽवस्थितस्यैकस्यैव, निमित्तत्वमुपादानत्वं चाविरुद्धम् । शरीरभूताचिद्वस्तुगतो विकार इति, कार्यावस्थावस्थितस्यापि शरीरिणः परमात्मनोऽविकारित्वं सिद्धमेव । चिदचिद्वस्तुशरीरस्य ब्रह्मण एवोपादानत्वेऽपि, ब्रह्मणः पुरुषार्थविकारास्पर्शप्रदर्शनाय हि, "अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्तस्मिंश्चान्यो मायया सन्निरुद्धः" इति व्यपदेशः । प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्, उपादानं च ब्रह्मैवेति सूत्रार्थः ॥ २३ ॥

अभिध्योपदेशाच्च । १ । ४ । २४ ॥

"सोऽकामयत बहु स्याम्", "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय" इति स्रष्टुर्ब्रह्मणः स्वस्यैव जगदाकारेण बहुभवनचिन्तनोपदेशाच्च जगदुपादानं निमित्तं च ब्रह्मैवेति निश्चीयते ॥ २४ ॥

साक्षाच्चोभयाम्नानात् । १ । ४ । २५ ॥

"किं स्विद्वनं क उ स वृक्ष आसीत्" इत्यादिना जगदुपादाननिमित्तादौ पृष्टे, "ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आसीत्—ब्रह्माध्यतिष्ठत्" इत्युपादानं निमित्तं चोभयं ब्रह्मैवेति हि साक्षादाम्नायते। अतश्चोभयं ब्रह्म ॥ २५ ॥

आत्मकृतेः । १ । ४ । २६ ॥

"तदात्मानं स्वयमकुरुत" इति स्रष्टुरात्मन एव जगदाकारेण कृतिरुपदिश्यते; अतश्चोभयं ब्रह्मैव। नापरूपभावाभावाभ्यामेकस्य कर्मकर्तृभावो न विरुद्धः ॥ २६ ॥

यद्यात्मानमेव ब्रह्म जगदाकारं करोति, तर्हि ब्रह्मणोऽपहतपाप्मत्वादिकमनवधिकातिशयानन्दस्वरूपत्वं सर्वज्ञत्वमित्यादि सर्वं विरुध्यते, अज्ञत्वासुखित्वकर्मवश्यत्वादिविपरीतरूपत्वाज्जगतः, इत्यतः उत्तरं पठति —

परिणामात् । १ । ४ । २७ ॥

अज्ञब्रह्मविवर्तवादे हि तद्भवत्येव; अज्ञानस्य तत्कार्यरूपानन्तापुरुषार्थस्य च वेदान्तजन्यज्ञाननिवर्त्यस्य ब्रह्मण्येवान्वयात्। तदा शास्त्रस्य भ्रान्तजल्पितत्वापाताच्च (पातश्च?)। अविभक्तनामरूपसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरकस्य ब्रह्मणः, विभक्तनामरूपस्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरत्वेन परिणामो हि वेदान्तेषूपदिश्यते, "तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्। तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियत" इत्येवमादिभिः। अपुरुषार्थाश्च विकाराः, शरीरभूतचिदचिद्वस्तुगताः।

कारणावस्थायां कार्यावस्थायाञ्चात्मभूतं ब्रह्म अपहतपाप्मत्वादिगुणकमेव। स्थूलसूक्ष्मावस्थस्य कृत्स्नस्य चिदचिद्वस्तुनो ब्रह्मशरीरत्वम्, ब्रह्मणश्च, तदात्मत्वम्, "यः पृथिव्यां तिष्ठन्—यस्य पृथिवी शरीरम्" इत्यारभ्य, "यस्याव्यक्तं शरीरम्, यस्याक्षरं शरीरम्, यस्य मृत्युः शरीरम्, एष सर्वभूतान्तरात्मा अपहतपाप्मा दिव्यो देवः" इत्येवमादिश्रुतिशतसमधिगतम्। अतः सर्वमनवद्यम् ॥ २७ ॥

योनिश्च हि गीयते । १ । ४ । २८ ॥

"यद् भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः", "कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्म योनिम्" इत्यादिषु सर्वस्य भूतजातस्य परमपुरुषो योनित्वेन गीयते। हिशब्दो हेतौ। यस्मात् योनिरिति गीयते, तस्माच्चोपादानमपि ब्रह्म। योनिशब्दश्चोपादानकारणपर्यायः ॥ २८ ॥

इति प्रकृत्यधिकरणम्

ப்ரக்ருத்யதிகரணம் (7)

இவ்வதிகரணத்தில் பரமாத்மா உபாதாநகாரணமு மாகிறானென ஸ்தாபிக்கப்படுகிறது.

ப்ரக்ருதி : ச ப்ரதிஜ்ஞாத்ருஷ்டாந்தாநுபரோதாத். 1-4-23

ப்ரம்மம் உபாதாநகாரணமுமாகிறது. (அப்போதே ஸத்வித்யையிலுள்ள) ப்ரதிஜ்ஞையும் த்ருஷ்டாந்தமும் கெடாமலிருப்பதால்,

பரப்ரம்மம் உலகுக்கு நிமித்தகாரணம் மட்டுமா, உபாதாநகாரணமுமா என்று ஸம்சயமாம். நிமித்த காரணம்மட்டுமென்றான் பூர்வபக்ஷி. நிமித்தகாரணமாவான் செய்கிறவன். உபாதனாகாரணமாவது எதி

னின்று வஸ்துவைச் செய்கிறோமோ, அது. அதாவது மண்ணிலிருந்து குடம் செய்யப்படுவதால் (மண் குடமாக மாறுவதால்) மண் உபாதாநகாரணம். குடத்திற்கு மண் உபாதானம்; குயவன் நிமித்தம், இவ்வாறு உலகில் எக் கார்யத்திலும் உபாதாநம்வேறு, நிமித்தம் வேறென்பதே கண்கூடு. வேதத்திலும், மாயை மாயன் என இரண்டைக்கூறி மாயையான ப்ரதானத்தினின்று மாயன் இவ்வுலகை ஸ்ருஷ்டிக்கிறானென்று வேறுபாடு விளக்கப்பட்டுள்ளது. ப்ரம்மத்தையே உலகுக்கு உபாதாநகாரணமாகக் கொண்டால் உலகிற்காணும் மாறுதல்கள் யாவும் ப்ரம்மத்தினிடம் இசையப்பட்டனவாம். அப்போது ப்ரம்மம் ஸவிகாரமாகும். நிர்விகாரமென்ற வேதத்தோடு முரண்படும் என்க.

ஸித்தாந்தம்—'எந்த வஸ்து கேட்கப்பட, கேட்கப் படாததெல்லாம் கேட்கபட்டதாம்' என்று ப்ரம்மத்தை அறிவது எல்லாவற்றையும் அறிவதாம் என்று ஸாதித்திருப்பதையும், 'மண்கட்டியை யறிந்ததால் அதினின்று பெறப்படும் குடம் முதலியன அறியப்படுவதுபோல் ப்ரம்மத்தை யறிந்ததால் உலகம் அறியப்படும்' என்று காட்டியிருக்கும் த்ருஷ்டாந்தம் த்தையுமொட்டி உலகுக்கு ப்ரம்மம் உபாதாந காரணமென்று அறுதியிடப்படுகிறது. உலகில் நிமித்தகாரணம் உபாதாநகாரணமாக மாட்டுகிறதில்லையானாலும், ப்ரம்ம மென்பது சாஸ்த்ரத்தைக் கொண்டே அறியப்படவேண்டிய தொன்றாகையால் அது உலக வஸ்துக்களைவிடப் பலவகை வேறுபாடு உடையதாகையால் உபாதாநமாகவும் நிமித்தமாகவும் இருக்கத்தகுமென்று சாஸ்த்ரப்படி கொள்ளவேண்டும். ஆகில் நிர்விகாரமென்னக்கூடாதே என வினவலாம். சாஸ்த்ரமே அதற்கு வழியைக் கூறுகிறது. ப்ரம்மத்திற்குச் சேதநர்களும் அசேதநமான ப்ரதானமும் உடலாகிறன. 'ஸூக்ஷ்மசரீரமுடைய ஜீவன் ஸ்தூலமான (யாரும் அறிவதும் போகத்திற் குரியதுமான) உடலை

உடையவனானபோது பிறந்தானென்கிறோம். ஸூக்ஷ்ம நிலைமையில் காரணமாய் ஸ்தூல நிலைமையில் அவனே கார்யமாகிறான். ஆக ஜீவனே உபாதானமும் கார்யமும். ஆனால் மாறுதல்கள் உண்மையில் சரீரத்தில் இருக்கிறனவே யன்றி ஜீவனிடம் நேராக இல்லை. ஆகையால் அவன் நிர்விகாரனுமாகிறான். இவ்வாறே ப்ரதானத்தை சரீரமாக உடைய ப்ரம்மம் உபாதான காரணமாகிறது. உலகை உடலாக உடைய ப்ரம்மம் கார்யமாகிறது. மாறுபாடுகள் ப்ரதானத்திலே நின்றுவிடுகிறபடியால் ப்ரம்மம் நிர்விகாரம். ஜீவனைப் போல் அறிவீனனாகாமல் தானே ஸங்கல்ப்பம் செய்து ஸ்ருஷ்டிக்கும் திறமை வாய்ந்திருப்பதால் குயவனைப் போல நிமித்தகாரணமுமாகிறான் பரமாத்மா. ப்ரதானத்தில் மாறுதல் நின்றுவிடுகிறதுபோல் சேதனர்களிடத்தில் ஸுகதுக்கங்களாம் அபுருஷார்த்தம் நிற்கும். இப்படி தோஷமொன்றுமின்றி அவன் உளன் என்பதை உணர்த்தவே, "மாயன் ப்ரதானத்திலிருந்து உலகை ஸ்ருஷ்டிக்கிறான், மாயையினாலே தகையப்பட்டிருக்கிறான் வேறொருவன்" என்று மூன்று வஸ்துக்களைப் பிரித்து வேதம் ஓதுகிறது. ஆக ப்ரதிக்ஞைக்கும் த்ருஷ்டாந்தத்திற்கும் இணங்க ப்ரம்மம் உபாதானமே. (23

அபித்யோபதேசாத் ச. 1-4-24

(ஒருவகை) ஸங்கல்ப்பத்தை உபதேசித்திருப்பதாலும்.

'வெகுவாகக்கடவேன் என்று அவன் விரும்பினான்', 'வெகுவாகக்கடவேன், பிறப்பேனாக என்று அது பார்த்தது' என்றவாறு தானே உலகவுருவில் வெகுவாக ஆவதற்கு ஸ்ருஷ்டிக்கும் ப்ரம்மம் நினைத்ததாக உபதேசித்திருப்பதாலும் உலகுக்கு ப்ரம்மமொன்றே உபாதானமும் நிமித்தமுமென முடிவு செய்யப்படுகிறது. (ஸங்கற்பம் செய்வதால் நிமித்தகாரணம், தானே வெகு கார்யமாவதால் உபாதானகாரணம். (24)

ஸாக்ஷாச்சோபயாம்நாநாத். 1-4-25.

இருவகைக் காரணமாயிருப்பதை நேராகவும் ஓதியிருப்பதால்.

'மேல் கீழ் உலகங்களை எதினின்று செதுக்கிச் செய்தனரோ, அம் மரம் யாது, அந்த அரண்யம் யாது? புத்திமான்களே! உலகங்களைத் தரிக்குமவன் எதனைக் கருவியாகக் கொண்டானோ அது எது என்று கேட்டுத்

தெளியுங்கள்' என்ற வினாவை விடுத்து வேதமானது, 'உலகங்களைச் செதுக்கவான மரமும் காடும் ப்ரம்மம். தரிக்குமவனால் கருவியாகக் கொள்ளப்பட்டதும் ப்ரம்மமே யென்று தெளிவிக்கிறேன்' என விடையளித்து உபாதானகாரணம், செய்கிறவன், கருவியாயிருப்பவன் எல்லாம் ப்ரம்மமே என விளக்கியுள்ளது. (மரம் உபாதானகாரணம். காடு செதுக்குமிடமாய்; தேசமாம் காரணம், கருவிகள் ஸஹகாரிகாரணம். அவற்றை அதிஷ்டானம செய்பவன் அதாவது கார்யம தோன்றும்படி அவற்றை ப்ரேரிப்பவன் நிமித்தகாரணம். எல்லாம் ப்ரம்மம். நிமித்தமென்று உபாதானம் நீங்கலாக எல்லாக் காரணத்திற்கும் பொதுப் பெயருமா மாகையாலே ஸூத்திரத்தில் 'உபய' (இரண்டு) என்றது. (25)

ஆத்மக்ருதே: 1-4-26

தனனைச் செயதுகொளவதால.

'அது தன்னைத் தானே செய்துகொண்டது' என்று ஸ்ருஷ்டிக்கும் ஆத்மாவே உலகமாகச் செய்துகொள்ளப்பட்டது ஓதப்படுகிறது. ஒன்றே பேரும் உருவமுமில்லாமலிருக்கும் நிலையில் கர்த்தாவாகவும், அவற்றைப் பெறும் நிலையில் ஸ்ருஷ்டிக்குச் செயப்படுபொருளுமாகிறது. ஆகையால் அது இருவித காரணமுமாம். (26)

ப்ரம்மம் தன்னையே உலகாக ஆக்கிக் கொள்வதாகில், பாபம் முதலியன இல்லாமை, உயர்வற உயர்நலமுடைமை, எல்லாமறிருந்திருக்கை முதலிய ஸ்வபாவத்தோடு முரணும். அறிவின்மை, அற்பஸுகம், கர்மத்திற்குட்படுகை முதலிய வேறு தன்மைகளையடைய வேண்டுவதுமாம். ஆகையாலே உபாதானமாகாதெனவினா எழ விடையளிக்கிறார்—

பரிணாமாத். 1-4-27

மாறுவதால.

அத்வைதிகள் இசைந்தது விவர்த்தவாதம். அதாவது—அஞ்ஞானமென்ற தோஷம் கொண்ட ப்ரம்மம் ப்ரபஞ்சத்திற்குக் காரணமாகிறதென்பது. இந்த ப்ரம்மமே ஜீவனும். ஆக அஜ்ஞானமும், அதனாலாம் அளவற்றதுக்கம் முதலான கேடுகளும, தத்துவ ஜ்ஞானம் பிறந்த பிறகே விலகவேண்டியவை, அதுவரை ப்ரம்மத்தினிடமே இசையப்படுகின்றனவாம். அப்போது தத்துவஜ்ஞான மற்று புத்திமாருட்டமுளளவன் பேச்சேயாம் முழு சாஸ்திர

மும். வேதத்தில் வழங்கப்பெற்றது பரிணாமமே யன்றி விவர்த்தமன்று. ஸூக்ஷ்மங்களான சேதநாசேதநங்கள் நாமரூபங்களில்லாமலிருக்க அந்த ஸூக்ஷ்மங்களை உடலாகக் கொண்டிருந்த ப்ரம்மம் பல நாமரூபங்களைப் பெற்று ஸ்தூலங்களான அந்த சேதநாசேதநங்களை உடலாகக் கொள்வதால் மாறுதலைப் பெற்றதாகிறது. இதே வேதங்கள் செய்யும் உபதேசம். "பேரும் உருவும் பெருமலிருந்து அவையுடையதாக அந்த ப்ரம்மம் செய்து கொள்ளப்படுகிறது" என்றதே. விகாரங்களெனப்படும் மாறுதல்களும், ஸுகதுக்கங்கள் போன்ற வினைப்பயன்களும் உடலான அசேதநம், சேதநம் என்ற தத்துவங்களில் நின்றுவிடுகிறன. காரணமான நிலையிலும், கார்யமான நிலையிலும் ப்ரம்மம் அவற்றிற்கு உள்ளிருப்பதால் எப்போதும் ஒரு தோஷமுமின்றியே விளங்குவதாம். எந்த நிலையிலும் எந்த சேதநாசேதநங்களும் ப்ரம்மத்திற்கு சரீரமென்பது அந்தர்யாமி ப்ராம்மணம் முதலானவற்றில் தெளிந்ததே. ஆகையால் எல்லாம் குறையற்றிருக்கும். (27)

யோநி : ச ஹி கீயதே. 1-4-28

யோநி என்றும் ப்ரம்மம் சொல்லப்படுகிறது.

'பூதங்களுக்கு யோநியா யுள்ள அக்ஷரப்ரம்மத்தை புத்திமான்கள் பார்க்கின்றனர்', 'உலகினை ஸ்ருஷ்டி செய்பவனும் ஆள்கின்றவனும் யோநியுமான அவனைப் பார்க்கிறவன்' என்றவாறு முண்டகம் முதலியன ஓதும். (ஸ்ருஷ்டி செய்பவன் என்று நிமித்தகாரணமாயிருப்பதோடு சிலந்திப் பூச்சியைப்போல் யோநியாயும் சொல்லப்படுகிறான். ஆகையால்) யோநி என்றது உபாதாந காரணமென்றதாம். (28)

Prakṛti Adhikaraṇa (7)

In this *Adhikaraṇa* the theory of some *Sānkhyas* who accept the existence of *Paramātman* but state, 'He is the operative cause and Pradhana is the material cause,' is taken up for consideration.

PRAKṚTI: CHA PRATIGNĀ-DṚSHTĀNTA-ANUPARŌDHĀT. 1-4-23

Paramatman is the material cause also because it is only by understanding it so that the *Pratigna* (Promissory Statement) and the example taken will not be nullified.

The doubt raised is whether *Brahman* is merely the creative cause but also the material cause. *Poorva Pakshin* (opponent) says—He is the creative cause only; because in the world we see the potter is different and distinct from the mud, the material used for pots aud pans; also because in the Sastras it is said that He is the creative cause and the Prakṛti is the material cause. e.g. "*Asmāt māyee srjatē visvam Ētat*". The controller of *Māyā* (i e. *Prakṛti*), Matter creates all this (the world) out of that *Pradhāna*. Hence, *Pradhāna* is stated to be the matei ial cause. Again *Brahman* is not subject to any change. (If we accept *Brahman* as the material cause also, that means it is liable to change).

Answer :—From the passages from the *Ṣruti* it is clear that *Brahman* is not only creative but also the material cause. (1) *Yēna Aṣrutam Ṣrutam Bhawati.* Knowing Him, you know all. (2) *Yatha Sowmya ēkēna mṛtpindēna Sarwam Mṛnmayam Vigñātam Syāt.* Just as by knowing the mud-ball, its products are known.

The acquisition of knowledge of all by means of knowledge of one is due to the relationship of cause and effect; and that cause must also be the material cause; it is clear from the example of mud taken. It is to be noted that no mention is made here of the potter. So it is clear that *Brahman* is proclaimed to be the material cause as well as the creator also. With regard to the argument as to our worldly experience, the answer is that it is the constituent character of *Brahman* to be so; that is, He is All Knowing and All Powerful, not like the ordinary potter. No worldly experience will avail in the matter. He has also as His body the *Chētana* and *Achētana*. He becomes therefore the material cause also.

The argumeut based on the text that *Brahman* is changeless is answered by the fact that the ordinary hhanges affecting the world do not touch Him. Nor is ce touched by pains and pleasures which afflict the ordinary *jeeva*. It is only to make this clear (i.e. that

changes, as well as pains and pleasures do not touch Him) that the passage states that from *Prakṛti* the Lord of *Prakṛti* etc. creates the whole world. (23)

ABHIDYŌPADĒṢĀT CHA 1-4-24

Because of the Statement about a ceartain desire.

Further, the *Ṣruti* states that the Creator (*Brahman*) desires that, "I shall become Many." It follows therefore that the Desire is that He Himself should become many and not that *Pradhana* should become the world. The *Brahman* is not like a potter who desires that the mud should become pot.

Therefore it is concluded that He is the material cause also. This *Sankalpa* (or desire) is not of the ordinary kind, but one peculiar and extra--ordinary.

Again.—

SĀKSHĀT CHA UBHAYĀMNĀNĀT. 1-4-25

The Brahman is expressly stated as both causes (material and creative).

To the question raised in a vedic passage i.e.,"Which is the forest ? Which is the tree from which the whole Universe was shaped? Which is that which the creator had dominion over ?", the answer given is that the forest, tree and controller are the same *Brahman*. By the word 'Tree' the material cause is indicated, and by the word *Adhishṭhāta* (Adhyatishṭhat) the creative or operative cause. It is also stated in this passage that like the creative and operative cause, the instrumental cause also is the *Brahman*. (Note: By saying that forest is *Brahman* it is indicated that besides the tree used for creating the worlds, there are still any mumber of trees left and that the world is but a small fraction of the *Brahman*.) (25)

ATMAKṚTĒ: 1-4-26

Because of His creating Himself (as world).

The above answer is also clear from the passage, "Tat *Atmānam Swayam Akuruta*". "He himself created Himself" Therefore *Brahman* is both, the cause of the

world and the World itself when the stages of Names and Forms are reached. (26)

If it is said that He Himself becomes the World, then it is to be expected that *Brahman* full of Bliss and not touched by sins or merits, All Knowing, All Powerful, etc. will be dragged to the stage of Ignorance, and of being *Karma* bound, etc.; the answer is furnished by the *Sootra*—

PARIṆAMAT. 1-4-27.

Because of the peculiar properties of transforming Himself.

The objection raised above will certainly be relevant in the case of *Adwaita* theory where *Brahman* is said to be subject to *Maya* (Ignorance) and the world is its creation. Under that theory it is said that by a correct knowledge of *Vedanta* this Ignorance and its effect (the Illusion) disappear. It is also open to the objection that all references to the world found in the *Vēdānta*, etc. are the sayings of a confused and perplexed man.

The objection cannot arise in the case of the theory (which is the correct one) which accepts the reality of *Chētana* and *Achētana* and that they form the body of *Brahman*. In such a case, to state *Brahman* manifests in Forms and Names, raise no doubts or controversies. For, in both the stages-that is-before the manifestation and after, the Bramhan is the soul of *Chētana* and *Achētana*. The authority is to be found in "*Tat Ha Idam Tarhi Avyakṛtam Aseet Tat NamaRoopābhyam Vyakriyata.*' In the first state, it was without Names and Forms, then it manifests in Names and Forms-

Thus, the changes i.e. being affected by Pain and Pleasures and non-sentience are attributable to *Chētana* and *Achē*tana, and Brahman is free in both stages. That He is the inner-dweller of All in all the stages is laid down authoritatively in *Anataryami-Brahmaṇa* in *Bṛhadāraṇyaka* and *Subalōpanishad*. (29)

YŌNI : CHA HI GEEYATĒ. *1-4-28*

The word *Yoni* (creative cause) is also used (with reference to Brahman.

Thus in *Mundaka*, "*Yad Bhoota-Yonim Paripaṣyanti Dheera*: "Wisemen see *Brahman* as the creative cause of all Beings." "*Kartāram Eeṣam Purusham Brahma Yōnim*" "Person who is Creator, Controller and material Cause. (28)

---

(८) सर्वव्याख्यानाधिकरणम्

एतेन सर्वे व्याख्याताः व्याख्याताः।१।४।२९'

"यतो वा इमानि" इत्यादिषूदाहृतेषु वाक्येषु, "जन्माद्यस्य यतः' इत्यादिनोक्त न्यायकलापेन, सर्वे वेदान्ताः ब्रह्मपराः व्याख्याताः। पदाभ्यासोऽध्यायपरिसमाप्तिद्योतनार्थः ॥ २९ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते श्रीवेदान्तदीपे प्रथमस्याध्यायस्य चतुर्थः पादः

इति प्रथमोऽध्यायः।

शुभमस्तु ; श्रीरस्तु ॥

ஸர்வ வ்யாக்யாநாதிகரணம் (8)

ஏதேந ஸர்வே வ்யாக்யாதா: வ்யாக்யாதா: 29

ஜந்மாத்யதிகரணம் தொடங்கி இதுவரையிற் சொன்ன நியாயங்களைக் கொண்டு உபநிஷத்தில் மற்றுமுள்ள பாகங்களெல்லாமும் ப்ரம்மத்தையே பகர்வதாகக் கொள்க.

(பல வஸ்துக்களைக் காரணமாகக் கூறுவதுபோல் வாக்யங்களில் தோன்றினாலும் எல்லாம் அவ்வொரு பர ப்ரம்மத்தையே கூறும்.)

நான்காம் பாதம் முற்றும்.

ஸ்ரீ பகவத் ராமாநுஜஸ்வாமி அருளிச் செய்த
வேதாந்த தீபத்தில் முதல் அத்யாயம் முற்றும்.

சுபமஸ்து.

Sarvavyākhyānādhikaraṇa. (8)

ĒTĒNA SARVĒ VYAKHYATA: VYAKHYATA:

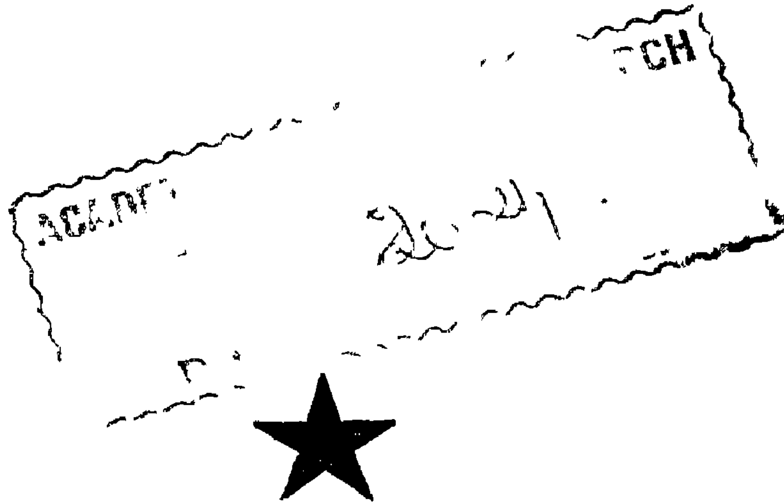
Thus have been expounded all other passages also of the Upanishad.

The exposition of the passages beginning with "*Yatō Vai Imani Bhoothani*" in the 2nd *adhikaraṇa* of the 1st *Pada* and our arguments with respect to them, apply to all passages of *Vedānta*. Therefore they must be taken to have been explained. i.e. All passages which seem as denoting any thing else as the World-Cause should be treated as referring to *Brahman* as explained in this *Adhyāya*.

The repetition of the word, *Vyakhyata*: denotes the end of a chapter. (29)

Ends the 4th *Pada.*

Thus Ends the first Adhyaya.



Pages 169 to 280 printed at PRABHA PRESS,
1/3, Lake View Road, Madras-17.

Ubhaya Vedanta Granthamala

VEDANTA DEEPA

By

Sri Bhagavad Ramanuja

A Commentary on Brahmasutra

and its

Tamil and English Translations

By

Sri Uttamur Viraraghavacharya

and

Sri K. Bhashyam

with a Foreword

By

Sir S. Varadacharya

Vol. II

PRINTED AT THE SREEVATHSA PRESS, MADRAS-14.

1959] [*Price*: *Rs.* 10/-

25; Nathamuni St., T. Nagar, Madras—17.

Srimathe Ramanujaya Nama:

FOREWORD

This is the second and concluding volume of VEDANTA-DEEPA which the public would like to welcome.

It is a matter for deep regret to the friends and fellow workers of the late Sri K. Bhashyam who sponsored this publication, prepared the English translation of the work and almost saw it through the press, that he did not live to see it completed and published.

It will be appropriate in this context to pay our humble tribute to Sri K. Bhashyam for his devoted labours and pious zeal in the promotion of the study of Vedanta, and for the steps he took for its propagation. Towards this purpose, almost on the eve of his passing away he hastened to found a registered society called The Visishtadvaita Pracharani Sabha. All this was the result of his intense studies in Vedanta, according to the Orthodox methods, for over five years under Vidvan Sri Uttamur Viraraghavacharya Swami. In preparing the translation of the text of Vedantha Deepa, he had the invaluable help and guidance of the Swami, whose lucid rendering in Tamil of this classic is also included in this edition. Both these versions are distinguished by fidelity to the original and felicity of expression.

It is worthwhile mentioning here that both **Vedanta Deepa** and **Vedanta Sara** were given to us by Sri Bhagavad Ramanuja as abridged aids to popular understanding of the main doctrines which he has elaborated in his "Sri Bhashyam" which itself was intended to be a concise treatise based on the voluminous Brahmasutra Vrtti of Maharshi Bhagavad Bodhayana.

There is now an evident awakening even in the research fields of studies, as promoted by the Universities and Cultural Organisations, thanks partly to the impact of Western philosophic thought on our traditional schools, and the orientation which Western thought itself has undergone by virtue of its fuller and more sympathetic study of our traditional lore. There is also a general realisation that all the Acharyas of the different schools of thought base their doctrines on the common heritage of our Upanishads and on the Brahma Sutras of Sri Bhagavad Badarayana (Vyasa), though their interpretations vary according to differences in their emphasis. It is hoped that this edition of VEDANTA DEEPA now offered to the public will be found opportune in view of the prevalence of a favourable climate of thought for enlightened and comparative study of religion and philosophy in our midst.

"Govardhan"
Mylapore
25—9—1959.

—S. Varadachari.

ஸ்ரீ:

ஸ்ரீமதே ராமாநுஜாய நம:

வேண்டுகோள்

ஸ்ரீபகவத்ராமானுஜர் அருளிச்செய்த வேதாந்த தீபத்தின் முதற்பாகம் வெளியிட்டபிறகு மேற்பாகத்தை அச்சிட்டு வெளியிடச் சிறிது தாமதமானதைப் பொறுக்கவேண்டுமென்பது முதல்வேண்டுகோள்.

ஸ்ரீமான் K. பாஷ்யம் ஐயங்கார் மிக உத்ஸாஹத்துடன் காலக்ஷேபம் செய்து உடனே அச்சுக்கு ஸித்தமாக்கி விட்டுப் பிறகு சரணாகதிகத்யம், கீதார்த்தஸங்க்ரஹம், ஸ்ரீ விஷ்ணு ஸஹஸ்ரநாமபாஷ்யம் என்கிற க்ரந்தங்களுக்கும் மொழிபெயர்ப்பு இங்கிலீஷில் செய்திருக்கிறார். அவற்றில் சரணாகதிகத்யமொழிபெயர்ப்பு ப்ரசுரமாகியுமிருக்கிறது. ச்ரத்தையோடு எழுதிவந்தும் அவர் "ஆபரிதோஷாத் விதுஷாம் ந ஸாது மந்யே ப்ரயோக விஜ்ஞாநம். பலவத் அபி சிக்ஷிதாநாம் ஆதமநி அப்ரத்யயம் சேத:" என்று சாகுந்தளத்திற் சொன்னபடி ப்ரசுரமான முதல்ஸம்புடத்தை மஹான்கள் பார்த்து என்ன அபிப்ராயப்படுகிறார்கள் என்று அறியச் சிறிது தாமதித்தார்—மேன்மேல் கொண்டாடிப் பலர் எழுத, உடனே இரண்டாவது ஸம்புடம் தொடங்கப்பெற்றது. அச்சாபீஸில் வேலையும் வேகமாக நடக்காமலிருந்தது. துரிதமாய் ப்ரசுரிக்கவேண்டுமென்றே, ஸம்ஸ்கிருதம், தமிழ், இங்கிலீஷ் இவைகளைத் தனித்தனியே பிரித்து அச்சிடவும், தாமதமேற்பட்டபடியாலே அதிக ஸம்புடங்களாகப் பிரிக்காமல் இரண்டாவதிலேயே முழுமையும் வெளியிடவும் ஏற்பாடு செய்தது. ஆயினும் எதிர்பாராமல் அவர் மறைந்ததாலேற்பட்ட மனோவ்யாகுலத்தால் மிகத் தாமதமாயிற்று.

இங்கிலீஷ் மொழிபெயர்ப்பில் முக்கால் பாகம் அவரே அஸ்வஸ்த்ததசையில் ப்ரூப் கரெக்ஷனும் செய்தார். மற்ற பாஷைகளில் போல் அதிலும் பிழைகள் ஏற்பட்டேயிருக்கும். தமிழ் இங்கிலீஷ் மொழிபெயர்ப்புக்கள் மூலத்திற்குப் பதம்பதமாக ப்ரதிபதம் எழுதும் முறையில் செய்யப்படவில்லை. மூலத்தின் பொருள் தெளிவாக அறியப்படவேண்டுவதற்கேற்பச் சில இடத்தில் சுருக்கமாகவும், சில இடங்களில் விரிவாகவும் அமைக்கப்பட்டிருக்கிறது. பிழைகளைப் பொருட்படுத்தாமல் குணபாகத்தைக் கண்டு களிக்கவேண்டுமென்றது இரண்டாவது வேண்டுகோள்.

ஸ்ரீ கே. பாஷ்யம் ஐயங்காரின் மனைவியார் மிக தர்மச்ரத்தையுள்ள ஸ்ரீமதி சம்பகம்மாள் அவரது மனத்துக்கொத்து அவருடைய க்ரந்தங்களை அச்சிட்டு வெளியிட வழிசெய்ய வெகு விருப்பம்கொண்டிருப்பதால் இது இவ்வாறு அச்சிடப் பெற்றது. ஸ்ரீ விஷ்ணு ஸஹஸ்ரநாமம் மூலமும், நிருக்தி ச்லோகங்களும் ஸ்ரீ பட்டர் பாஷ்யத்தின் உபோத்காத பாகத்தின் மொழிபெயர்ப்புங்கூட அச்சிடப்பெற்றது முதல் ஸம்புடமாக வெளியாகும். மேல்பாகமும் மற்றவையும் மேலே கூடிய சீக்கிரம் வெளிவரத் திருமாலே திருவுள்ளமுவந்து அருள்புரிவதற்கு அறிகுறியாக பாகவதர்கள் அனுக்ரஹிக்க வேண்டுமென்பது மூன்ருவது வேண்டுகோளாகும்.

மதருஸ் }
25—9—59 }

உத்தமூர். தி. வீரராகவாசார்யர்,
உபயவேதாந்த க்ரந்தமாலை பதிப்பாளர்.



श्रीः

शास्त्रावान्तरविभागः

मीमांसा विंशतिलक्षणी पूर्वमीमांसा उत्तरमीमांसा चेति भागद्वयरूपा । कर्मकाण्ड—संकर्षकाण्ड—ब्रह्मकाण्डरूपा (त्रिकाण्डी) ।

(लक्षणं नाम अध्यायः)

कर्मकाण्डरूपद्वादशलक्षणी – संकर्षकाण्डरूपचतुर्लक्षण्युभयात्मिका षोडशलक्षणी पूर्वमीमांसा जैमिनीया ।

उत्तरमीमांसा बादरायणीया शारीरकनामधेया ब्रह्मसूत्रापरनामधेया चतुर्लक्षणी ।

तत्र सिद्धद्विकं साध्यद्विकमिति पूर्वोत्तरद्विकभेदः
विषयद्विकं विषयिद्विकमिति वा

(१) प्रथमः समन्वयाध्यायः (२) द्वितीयः अविरोधाध्यायः
(३) तृतीयः साधनाध्यायः (४) चतुर्थः फलाध्यायः ।

प्रथमे प्रथमपाद अयोगव्यवच्छेदपादः ।

त्रिपादी अन्ययोगव्यवच्छेदात्मा

१—१—	अयोगव्यवच्छेदपादः
१—२—	अस्पष्टजीवादिलिङ्गकपादः
१—३—	स्पष्टजीवादिलिङ्गकपादः
१—४—	स्पष्टतरजीवादिलिङ्गकपादः
२—१—	स्मृतिपादः
२—२—	तर्कपादः
२—३—	वियत्पादः
२—४—	प्राणपादः
३—१—	वैराग्यपादः
३—२—	उभयलिङ्गपादः
३—३—	गुणोपसंहारपादः
३—४—	अङ्गपादः
४—१—	आवृत्तिपादः
४—२—	उत्क्रान्तिपादः
४—३—	गतिपादः
४—४—	फलपादः (मुक्तिपादः)

सौत्री संख्या शुभाशीरधिकृतिगणना चिन्मयी ब्रह्मकाण्डे ।

समुदित—शारीरकसूत्रसंख्या ५४५ अधिकरणसंख्या १५६

अध्यायसंख्या ४ पादसंख्या १६

१—१	सूत्रसंख्या	३२	अधिकरणसंख्या	११	अक्ष
१—२	,,	३३	,,	६	ऊर्मि
१—३	,,	४४	,,	१०	आशा
१—४	,,	२९	,,	८	अहि
२—१	,,	३६	,,	१०	काष्ठा
२—२	,,	४२	,,	८	द्विरद्
२—३	,,	५२	,,	७	मुनि
२—४	,,	१९	,,	८	वसु
३—१	,,	२७	,,	६	ऊर्मि
३—२	,,	४०	,,	८	अद्रि
३—३	,,	६४	,,	२६	तत्त्व
३—४	,,	५१	,,		अतिशाक्वरी
४—१	,,	१९	,,		अक्ष
४—२	,,	२०	,,		अक्ष
४—३	,,	१५	,,	५	प्रयाज
४—४	,,	२२	,,	६	रस

द्वात्रिंशच्च त्रयस्त्रिंशत् चत्वारिंशच्चतुर्युता ।
एकोनत्रिंशदेवाथ षट्त्रिंशत् षड्युता च सा

द्विपञ्चाशदथैकोनविंशतिः सप्तविंशतिः ।
चत्वारिंशच्चतुष्षष्टिः एकपञ्चाशदप्यथ ॥

एकोना विंशतिः पूर्णाऽप्यथ पञ्चदशान्ततः ।
द्वाविंशतिर्ब्रह्मसूत्रपादसूत्राणि नः क्रमात् ॥

शुभमस्तु

भाषापरिवर्तनसहितवेदान्तदीपविषयसूची

Vol I

Vol. II द्वितीयभागस्तु सूचीं विनैव सुग्रहः।

शुभमस्तु

सर्वदेशदशाकालेष्वव्याहतपराक्रमा।
रामानुजार्यदिव्याज्ञा वर्धतामभिवर्धताम्॥

श्रीः

Sri Rajah Power Press, Madras-14.

॥ श्रीः ॥

श्रीमते भगवद्रामानुजाय नमः

श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे

द्वितीयस्याध्यायस्य प्रथमः पादः

(१) स्मृत्यधिकरणम्

— :0: —

स्मृत्यनवकाशदोषप्रसंग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसंगात् २-१-१

वेदान्तानां समस्तचिदचिद्वस्तुविलक्षण-अस्पृष्टदोषगन्ध-सर्वज्ञताद्यनन्तकल्याणगुणगणाकरब्रह्मैकपरत्वं प्रतिपादितं कापिलस्मृतिविरोधेन चालयितुं शक्यम्, उत नेति संशयः। शक्यमिति पूर्वः पक्षः। श्रुतिविरुद्धायाः स्मृतेरनादरणीयत्वे स्थितेऽपि वेदान्तवेद्यार्थस्य दुर्ग्रहत्वेन अल्पश्रुतैर्मन्दमतिभिः आप्तप्रणीतस्मृत्युपबृंहणेन विना [तेषां] निश्चयो नोपपद्यते। कपिलस्मृतिः केवलतत्त्वपरेति तयैव ह्युपबृंहणं न्याय्यम्। अन्यथा केवलतत्त्वपरायास्तस्या अनवकाशप्रसङ्गः इति वेदान्तवेद्यं जगत्कारणं प्रधानम्। राद्धान्तस्तु—वेदान्तस्योपबृंहणापेक्षत्वेऽपि आप्ततममन्वादिस्मृतिभिर्वेदान्ताविरोधिनीभिरेवोपबृंहणं न्याय्यम्; अन्यथा तासां बह्वीनामनवकाशप्रसङ्गो महानयं दोषः स्यात्। न च तासां धर्मप्रतिपादनांशोपबृंहणत्वेन सावकाशत्वम्। यतो धर्माणामपि स्वरूपं परब्रह्मभूतपरमपुरुषाराधनत्वम्, "इष्टापूर्तं बहुधा जातं जायमानं विश्वं बिभर्ति भुवनस्य नाभिः। तदेवाग्निस्तद्वायुस्तत्सूर्यस्तदु चन्द्रमाः", "यज्ञैस्त्वमिज्यसे नित्यं सर्वदेवमयाच्युत" इत्यादिश्रुतिस्मृतिभिः। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ १ ॥

अतीन्द्रियार्थसाक्षात्कारसमर्थस्य कपिलस्य वेदान्तानां ब्रह्मपरत्वानुपलब्धेः प्रधानपरत्वमेवाश्रयणीयमित्यत उत्तरं पठति—

इतरेषाञ्चानुपलब्धेः । २ । १ । २ ॥

इतरेषां मन्वादीनां वेदविदग्रेसराणां सर्वातीन्द्रियार्थसाक्षात्कारसमर्थानां प्रधानपरत्वानुपलब्धेर्ब्रह्मपरत्वोपलब्धेश्च ब्रह्मपरत्वमेवाश्रयणीयम्; वेदान्तप्रतिपन्नार्थविरुद्धायास्तु कपिलोपलब्धेर्भ्रान्तिमूलत्वं कल्पयितव्यम् ॥ २ ॥

इति स्मृत्यधिकरणम् ॥ १ ॥

(२) योगप्रत्युक्त्यधिकरणम्

एतेन योगः प्रत्युक्तः । २ । १ । ३ ॥

किं वेदान्तानां योगस्मृत्या उपबृंहणं न्याय्यम्, उत नेति संशयः। न्याय्यमिति पूर्वः पक्षः; कृत्स्नवेदप्रवर्तनाधिकृतहिरण्यगर्भप्रणीतत्वात् योगस्य; ईश्वरसद्भावाभ्युपगमाच्च। अतो योगस्मृत्योपबृंहितत्वेन वेदान्तानामब्रह्मात्मकप्रधानोपादान[प्रतिपादन]परत्वम्। राद्धान्तस्तु— कपिलस्मृतिवत् वेदविरुद्धत्वाविशेषात् अनादरणीयैव योगस्मृतिः, हिरण्यगर्भस्यापि क्षेत्रज्ञत्वेन भ्रमसम्भवात् योगस्मृतेरपि भ्रान्तिमूलकत्वम्। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ ३ ॥

इति योगप्रत्युक्त्यधिकरणम् ॥ २ ॥

(३) नविलक्षणत्वाधिकरणम्

न विलक्षणत्वादस्य तथात्वं च शब्दात् । २ । १ । ४ ।

किं वेदान्तानां जगत्कारणतया प्रधानपरत्वम्, उत ब्रह्मपरत्वमिति संशयः। प्रधानपरत्वमिति पूर्वः पक्षः; अज्ञत्वादिना जगतो ब्रह्मविलक्षणत्वेन ब्रह्मकार्यत्वप्रतिपादनासम्भवात्; सालक्षण्येन प्रधानकार्यत्वप्रतिपादन[परत्व]स्य च सम्भवात्। राद्धान्तस्तु—माक्षिकादिभ्यः क्रिम्यादीनां विलक्षणानामुत्पत्तिदर्शनात् ब्रह्मविलक्षणस्य जगतः तत्कार्यत्वं सम्भवत्येवेति। सूत्रार्थस्तु—अज्ञत्वेनासुखत्वेन चोपलब्धस्य चास्य चिदचिन्मिश्रस्य जगतः सर्वज्ञात् हेयप्रत्यनीकान्निरतिशयानन्दाद् ब्रह्मणो विलक्षणत्वेन जगतो ब्रह्मकार्यत्वप्रतिपादनं वेदान्तानां न संभवति। तथात्वं-विलक्षणत्वं च शब्दादवगम्यते; न केवलं प्रत्यक्षाद्युपलब्ध्या; "विज्ञानञ्चाविज्ञानञ्च", "अनीशया शोचति मुह्यमानः", "अनीशश्चात्मा बध्यते भोक्तृभावात्" इत्यादेः ॥ ४ ॥

"आपो वा अकामयन्त", "तं पृथिव्यब्रवीत्" इत्यादौ पृथिव्यादेरपि ज्ञानकार्यं व्यपदिश्यते, । तस्मात्, "अविज्ञानञ्च" इत्येतत् अन्यपरमित्यत उत्तरं पठति—

अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् २-१-५

तुशब्दश्चोद्यं व्यावर्तयति। पृथिव्याद्यभिमानिदेवतानामयं व्यपदेशः। कुतोऽवगम्यते ? विशेषानुगतिभ्याम्। विशेषः विशेषणम्।

"हन्ताहमिमास्तिस्रो देवताः" इति पृथिव्यादेर्देवताशब्देन विशेषणं दृश्यते; "सर्वा ह वै देवता अहंश्रेयसे विवदमानाः" इति च वागादिप्राणपर्यन्तस्य च। अनुगतिः=अनुप्रवेशः। अग्न्यादीनां वागाद्यनुप्रवेशो दृश्यते, "अग्निर्वाग् भूत्वा मुखं प्राविशत्; आदित्यश्चक्षुर्भूत्वाऽक्षिणी प्राविशत्; वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविशत्" इत्यादौ ॥ ५ ॥

दृश्यते तु ।२।१।६।।

तुशब्दः पक्षं व्यावर्तयति,। माक्षिकादिभ्यो विलक्षणानां क्रिम्यादीनामुत्पत्तिर्दृश्यते। अतो ब्रह्मविलक्षणस्यापि जगतस्तत्कार्यत्वं संभवति ॥ ६ ॥

असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात्। २-१-७ ॥

यदि कार्यस्य कारणाद्विलक्षणद्रव्यत्वमभ्युपगम्यते, तर्हि कारणे कार्यं न सद्भवतीत्यसत्कार्यवादोऽभ्युपगतः स्यात्। तथा सति, "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" इति सामानाधिकरण्यव्यपदेशो न घटत इति चेत्—तन्न, कार्यकारणयोः सालक्षण्यनियमप्रतिषेधमात्रत्वादस्माभिः पूर्वमभिहितस्य। कार्यकारणयोरेकद्रव्यत्वं स्वीकृतमेव। एकमेव कारणावस्थं द्रव्यं कार्यावस्थां भजमानं सलक्षणावस्थामपि भजते, विलक्षणावस्थामपीत्यर्थः (सलक्षणावस्थमपि विलक्षणावस्थमपि भवतीत्यर्थः) ॥ ७॥

अपीतौ तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम्। २-१-८॥

यदि ब्रह्मैव सर्वज्ञं सत्यसङ्कल्पं निरतिशयानन्दमपहतपाप्मत्वादिस्वरूपं तद्विपरीतजगदवस्थां भजते, तर्हि पिण्डत्वघटत्वावस्थमृद्द्रव्यवत् सर्वज्ञत्वमपहतपाप्मत्वम्,अज्ञत्वं कर्मवश्यत्वं च ब्रह्मणः प्रसज्येतेति विरुद्धार्थाभिधानाद्वेदान्तवाक्यमसमञ्जसं स्यात्। अपीताविति सृष्ट्यादेः प्रदर्शनार्थम्। जगतो ब्रह्मणि अपीतौ ब्रह्मण उत्पत्तावपीत्यर्थः। अपीतिः=अप्ययः ॥ ८ ॥

न तु दृष्टान्तभावात् २-१-९॥

न ब्रह्मणि अज्ञत्वादयः प्रसज्येरन्; अत एव न वेदान्तानामसामञ्जस्यम्। तुशब्दः प्रसक्तस्यासंभावनीयतां द्योतयति। एकस्यैवावस्थाद्वयान्वयेऽपि गुणदोषव्यवस्थायां दृष्टान्तसद्भावात्।।यथा, 'मनुष्यो जातो बालो युवा स्थविरो भवति' इत्यत्र मनुष्यशरीरकस्य चेतनस्यैव सर्वावस्थान्वयेऽपि जन्मबालत्वयुवत्वस्थविरत्वादीनि नात्मनि सङ्गच्छन्ते—तथा

ज्ञानसुखदुःखादयश्च न शरीरे—एवं चिदचिद्वस्तुशरीरकस्य परस्य ब्रह्मणः कार्यकारणोभयावस्थान्वयेऽपि कर्मवश्यत्वाज्ञत्वादयः शरीरभूतचिदचिद्वस्तुगताः; अपहतपाप्मत्वसर्वज्ञत्वादयः परमात्मन्यात्मभूतेऽवतिष्ठन्ते। सर्वावस्थस्य चिदचिद्वस्तुनो ब्रह्मशरीरत्वम्, ब्रह्मणश्च तदात्मत्वम्, "यस्य पृथिवी शरीरम्" इत्याद्यन्तर्यामिब्राह्मणादिष्ववगतमिति न कश्चिद्विरोधः ॥ ९ ॥ स्वपक्षदोषाच्च ॥ २-१-१०

न केवलं ब्रह्मकारणवादस्य निर्दोषतया तत्समाश्रयणम्, प्रधानकारणवादे दोषाच्च तत् परित्यज्य स एव समाश्रयणीयः। प्रधानकारणवादे हि निर्विकारस्य चिन्मात्रस्य पुरुषस्य प्रकृतिसंनिधानकृततद्धर्माध्यासमूला जगत्प्रवृत्तिरभ्युपगम्यते। तत्र प्रकृतिसद्भावमात्रे संनिधाने सति मुक्तस्यापि तद्धर्माध्यासप्रसङ्गः; विकारविशेषे सति सन्निधाने कृत्स्नस्य विकारस्याध्यासपूर्वकत्वान्नाध्यासस्य विकारो हेतुरिति विरुद्धार्थाभिधानादसामञ्जस्यदोष इति न तत्पक्षसम्भवगन्धः ॥ १० ॥

तर्काप्रतिष्ठानादपि ॥ २-१-११

कापिलतन्त्रस्य तर्कमूलत्वेन शाक्यादितर्कप्रतिहततयाऽस्य तर्कस्याप्रतिष्ठितत्वाच्च न तत्पक्षसम्भवः ॥ ११ ॥

अन्यथाऽनुमेयमिति चेदेवमप्यनिर्मोक्षप्रसङ्गः ॥ २-१-१२

इतः पूर्वं विद्यमानैस्तर्कैरप्रतिहतत्वं यथा संभवति, तथा प्रधानकारणवादमनुमास्यामहे इति चेत्, तथाऽपि तर्काप्रतिष्ठानदोषात् अनिर्मोक्षप्रसङ्गो दुर्वारः; त्वदधिककुतर्ककुशलदूष्यत्वसंभवात् ॥ १२ ॥

इति नविलक्षणत्वाधिकरणम् ॥ ३ ॥

---

(४) शिष्टापरिग्रहाधिकरणम्।

एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः ॥ २-१-१३

न परिगृह्यन्ते वैदिकैरित्यपरिग्रहाः; शिष्टाश्च ते अपरिग्रहाश्च शिष्टापरिग्रहाः। एतेन तर्काप्रतिष्ठानलक्षणकापिलस्मृतिनिरसनहेतुना परिशिष्टाः कणभक्षादिस्मृतयोऽपि निरस्ता व्याख्याताः। परमाणुकारणवादः सर्वसंमत इति न तेषां तर्कस्याप्रतिष्ठितत्वमित्यधिकाशङ्का। तर्कमूलत्वाविशेषात् परमाणूनां शून्यत्वाद्द्रव्यत्वादिविवादाच्च तर्कस्याप्रतिष्ठितत्वमेवेति परिहारः ॥ १३ ॥

शिष्टापरिग्रहाधिकरणम् ॥ ४ ॥

(५) भोक्त्रापत्त्यधिकरणम्

भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत् स्याल्लोकवत् ॥ २-१-१४

सर्वात्मभूतस्य परस्य ब्रह्मणः स्वशरीरभूताज्जीवान्निरतिशयानन्दस्वभावतया यो विभाग उक्तः, स किं विभागः सम्भवति, उत नेति संशयः। न संभवतीति पूर्वः पक्षः, सर्वचिदचिद्वस्तुशरीरतया सशरीरत्वाद् ब्रह्मणः। सशरीरस्य च सुखदुःखयोः भोक्तृत्वापत्तेः। तदापत्तिश्च, "न ह वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति। अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः" इति श्रुतेः। राद्धान्तस्तु—स्यादेव विभागो जीवात् परस्याकर्मवश्यतया। न सशरीरत्वप्रयुक्तः सुखदुःखयोगः; अपि तु शास्त्रवश्यतया तदतिवृत्तिकृतः; "स एकधा भवति त्रिधा भवति" इत्यादिनाऽवगतशरीरस्य मुक्तस्य सशरीरस्याप्यशास्त्रवश्यतया निरस्तनिखिलदुःखत्वदर्शनात्। यथा लोके राजशासनवश्यानां तच्छासनातिवृत्तिनिमित्तदुःखान्वयेऽपि राज्ञः सशरीरस्यापि प्रकारान्तरेण साधर्म्येऽपि स्वशासनावश्यतया न तदतिवृत्तिकृतदुःखान्वयः। विभागः = वैलक्षण्यम्। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ १४ ॥

इति भोक्त्रापत्त्यधिकरणम् ॥ ५ ॥

---

(६) आरम्भणाधिकरणम्

तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः २-१-१५

किं ब्रह्मकार्यं जगत् ब्रह्मणोऽन्यत्, उतानन्यदिति संशयः। अन्यदिति पूर्वः पक्षः, तथोपलब्धेः। न हि बुद्धिशब्दान्तरादयः कारणात् कार्यस्यानन्यत्वे कथंचिदुपपद्यन्ते। कारकव्यापारवैयर्थ्यं चानन्यत्वे। अतो वस्तुविरोधादनन्यत्वश्रुतयो लक्षणया नेयाः। राद्धान्तस्तु— "वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्—सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति तत्तेजोऽसृजत", "ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत् त्वमसि श्वेतकेतो" "सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति" "तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत् तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियत" इत्यादिश्रुतिशतसिद्धं कार्यस्य जगतः कारणात् ब्रह्मणोऽनन्यत्वम्। न चात्र वस्तुविरोधगन्धः; कारणीभूतमृदादिद्रव्यस्यैव पृथुबुध्नोदराद्यवस्थान्तरापत्त्या बुद्धिशब्दान्तरादयोऽप्युपपद्यन्ते। तत एव कारकव्यापारार्थवत्त्वञ्च। एवं कारणस्यैव

कार्यावस्थायामपि प्रत्यभिज्ञायमानस्यावस्थान्तरापत्त्यैव सर्वेषूपपन्नेषु अनुपलब्धद्रव्यान्तरकल्पना न संभवति। तस्माद् ब्रह्मकार्यं जगत् ब्रह्मणोऽनन्यदेव ॥

सूत्रार्थस्तु—तस्मात् ब्रह्मणः अनन्यत्वं कार्यस्य जगतः आरम्भणशब्दादिभ्यो वाक्येभ्यस्तदुपपादयद्भ्योऽवगम्यते। आरम्भणमिति शब्द आदिर्येषां पूर्वोक्तानां वाक्यानाम्, तानि आरम्भणशब्दादीनि। तानि अनन्यत्वमुपपादयन्ति ॥ १५ ॥

भावे चोपलब्धेः २-१-१३

घटादिकार्यभावे च तदेवेदं मृद्द्रव्यमित्थमवस्थितमिति कारणस्योपलब्धेश्च कारणादनन्यत्वं कार्यस्य। यथा देवदत्तस्य बालत्वयुवत्वाद्यवस्थाविशिष्टस्यानन्यत्वम् ॥ १६ ॥

सत्त्वाच्चापरस्य ॥ २-१-१४

अपरस्य = कार्यस्य कारणे सत्त्वाच्च कारणादनन्यत् कार्यम्। सर्वमिदं घटशरावादि कार्यं पूर्वाह्णे मृदेवासीदिति हि कारणे कार्यमुपलभ्यते। घटशरावादिसंस्थानसंस्थितमेव मृद्द्रव्यं पूर्वकाले पिण्डाकारमुपलब्धमित्यर्थः ॥ १७ ॥

असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात् युक्तेः शब्दान्तराच्च २-१-१८

"असदेवेदमग्र आसीत्", "इदं वा अग्रे नैव किञ्चनासीत्" इत्यादिषु कारणावस्थायां कार्यस्यासत्त्वव्यपदेशात् कारणे कार्यं सदित्येतन्नोपपद्यत इति चेन्न, सदितिव्यपदेशहेतुभूतनामरूपावस्थाविरोधिसूक्ष्मावस्थाख्यधर्मान्तरेण योगात् असदिति व्यपदिश्यते। कथमिदमवगम्यते? वाक्यशेषात् युक्तेः शब्दान्तराच्च। वाक्यशेषस्तावत्, "तदसदेव सन्मनोऽकुरुत स्यामिति" इति। असदिति व्यपदिष्टस्यैव मनस्कारप्रतिपादनेन असद्व्यपदेशो धर्मान्तरयोगादित्यवगम्यते। युक्तिश्च धर्मान्तरयोगमेवासद्व्यपदेशहेतुमवगमयति; घटोऽस्ति, घटो नास्तीति सदसद्व्यपदेशयोर्घटत्वकपालत्वयोः परस्परविरोधिधर्मयोरेव हेतुत्वे सिद्धे तदतिरिक्तानुपलब्धतुच्छत्वस्य हेतुत्वकल्पनानुपपत्तेः। तथा शब्दान्तरं च, "सदेव सोम्येदमग्र आसीत्" इति समानप्रकरणस्थमसच्छब्दं धर्मान्तरयोगनिमित्तमवगमयति ॥ १८ ॥

पटवच्च २-१-१२

यथा तन्तव एव व्यतिषङ्गविशेषभाजः पट इति नामरूपाभ्यां कार्यान्तरादिकं भजन्ते, तद्वद् ब्रह्मापि ॥ १६ ॥

यथा च प्राणादिः २-१-१०

यथा च वायुरेक एव शरीरे वृत्तिविशेषं भजमानः प्राणापानादिनामरूपकार्यान्तराणि भजते, तद्वद् ब्रह्मापीति तदनन्यत्वं जगतः सिद्धम् ॥ २० ॥

इति आरम्भणाधिकरणम् ॥ ३ ॥

---

(७) इतरव्यपदेशाधिकरणम्

इतरव्यपदेशात् हिताकरणादिदोषप्रसक्तिः २-१-११

ब्रह्मणो जगत्कारणत्वं सम्भवति, नेति संशयः। न सम्भवतीति पूर्वः पक्षः, "अयमात्मा ब्रह्म", "तत्त्वमसि" इति सामानाधिकरण्येन जीवो ब्रह्मेत्यवगमात्, जगत्सर्गस्य च जीवदुःखहेतुत्वात्, आत्महिताकरणादिदोषप्रसक्तेः सर्वज्ञस्य सत्यसङ्कल्पस्य ब्रह्मणो जगत्कारणत्वानुपपत्तेः। जीवपरयोर्भेदवादिन्यश्श्रुतयः, जगद्ब्रह्मणोरनन्यत्वं वदता त्वयैव परित्यक्ताः; भेदे सति अनन्यत्वासिध्देः।

औपाधिकभेदविषयाः भेदश्रुतयः, स्वाभाविकाभेदविषया अभेदश्रुतयः इति चेत्—तत्रेदं वक्तव्यम्, स्वभावतः स्वस्मादभिन्नं जीवं किम् उपहितं जगत्कारणं ब्रह्म जानाति, न वा। न जानाति चेत्—सर्वज्ञत्वहानिः। जानाति चेत्—स्वस्मादभिन्नस्य जीवस्य दुःखं स्वदुःखमिति जानतो ब्रह्मणः हिताकरणाहितकरणादिदोषप्रसक्तिरनिवार्या।

जीवब्रह्मणोरज्ञानकृतो भेदः, तद्विषया भेदश्रुतिरिति चेत्—तत्रापि जीवाज्ञानपक्षे पूर्वोक्तो दोषस्तत्फलं च तदवस्थमेव। ब्रह्माज्ञानपक्षे स्वप्रकाशस्वरूपस्य ब्रह्मणोऽज्ञानसाक्षित्वं तत्कृतजगत्सृष्टिश्च न सम्भवति। अज्ञानेन प्रकाशस्तिरोहितश्चेत्—तिरोधानस्य प्रकाशनिवृत्तिकरत्वेन प्रकाशस्यैव स्वरूपत्वात्स्वरूपनिवृत्तिरेवेति स्वरूपनाशादिदोषाः भाष्ये प्रपञ्चिताः। राद्धान्तस्तु-'अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्तस्मिंश्चान्यो मायया सन्निरुद्धः' "तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति", "प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः" "पृथगात्मानं प्रेरितारं च मत्वा" इत्यादिभिः प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूतं ब्रह्मेत्यवगमात्, जीवकर्मानुगुणतया जगत्सर्गस्य च ब्रह्मणो

लीलाप्रयोजनत्वात् जकत्कारणत्वं संभवत्येव। तत्त्वमस्यादिसामानाधिकरण्यनिर्देशः "यस्यात्मा शरीरम्" इत्यादिश्रुतेर्जीवस्य ब्रह्मशरीरत्वात्तच्छरीरतया जीवप्रकारब्रह्मप्रतिपादनपरः। सूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरं ब्रह्म कारणावस्थम्, स्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरं ब्रह्मैव कार्यावस्थमिति कार्यकारणयोरनन्यत्वम्। एवमपि शरीरभूतयोश्चिदचिद्वस्तुनोः शरीरिणो ब्रह्मणश्च दुःखित्वपरिणामित्वहेयप्रत्यनीकत्वकल्याणगुणाकरत्वस्वभावाः स्वरूपविवेकविषयश्रुतिसिद्धाः तथैव व्यवस्थिता इति ब्रह्मणो जगत्कारणत्वं संभवत्येव। सूत्रार्थस्तु—इतरव्यपदेशाद्धिताकरणादिदोषप्रसक्तिः—ब्रह्मण इतरः जीवः: ब्रह्मणो जीवतया व्यपदेशात् जीवस्य च दुःखित्वात्, हितरूपं जगदकरणमहितरूपजगत्करणमित्यादिदोषप्रसक्तिर्ब्रह्मणः। अतो ब्रह्मणो जगत्कारणत्वं न संभवति—इति ॥ २१ ॥

अत उत्तरं पठति—

अधिकं तु भेदनिर्देशात् २-१-२२

तुशब्दः पक्षव्यावृत्त्यर्थः। प्रत्यगात्मनः अधिकम्—अर्थान्तरभूतं ब्रह्म। कुतः? भेदनिर्देशात्—"स कारणं करणाधिपाधिपः", "प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः" "पृथगात्मानं प्रेरितारं च मत्वा" इत्यादिभ्यः प्रत्यगात्मनो जीवाद् ब्रह्मणो हि भेदो निर्दिश्यते ॥ २२ ॥

अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः २-१-२३

अश्मकाष्ठलोष्टतृणादेरचेतनस्येवानन्तदुःखाकरजीवस्य निरतिशयानन्दसत्यसङ्कल्पब्रह्मभावानुपपत्तिश्च। न केवलं भेदश्रुत्याऽर्थान्तरत्वमवगम्यते, वस्त्वनुपपत्त्या चेत्यर्थः। जीवसामानाधिकरण्यनिर्देशः, "यस्यात्मा शरीरम्" इत्यादिश्रुतिशतसिद्धजीवप्रकारकब्रह्मप्रतिपादनपर इति अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः" इत्यत्रैव प्रतिपादितः ॥ २३ ॥

इति इतरव्यपदेशाधिकरणम् (7)

—:*:—

(८) उपसंहारदर्शनाधिकरणम्

उपसंहारदर्शनान्नेति चेन्न क्षीरवद्धि २-१-२४

ब्रह्मणो जगत्कारणत्वं संभवति न वेति संशयः। न संभवतीति पूर्वः पक्षः, लोके कार्यजननसमर्थस्यापि वस्तुनः तत्तत्कार्यजनने अनेककारकोपसंहारदर्शनात् विचित्रजगज्जन्मसमर्थस्यापि ब्रह्मणोऽसहायस्य जनयितृत्वानुपपत्तेः। राद्धान्तस्तु—क्षीरस्य दधिभावे अनन्यापेक्षत्वदर्शनात् अनेककारकोपसंहारनियमो न दृश्यत इति ब्रह्मणोऽनन्यापेक्षस्यैव कारणत्वं संभवत्येव। सूत्रमपि व्याख्यातम्। 'क्षीरवद्धि' इति प्रसिद्धवन्निर्देशः चोद्यमान्द्यपरः ॥ २४ ॥

देवादिवदपि लोके २-१-२५

यथा देवादयः स्वेस्वे लोके स्वापेक्षितानि स्वसङ्कल्पादेव सृजन्ति; तथा ब्रह्मापि। देवादेः शास्त्रावसेयशक्तितया ब्रह्मतुल्यत्वेऽपि देवादिग्रहणं ब्रह्मणो विचित्रशक्तित्वस्य सुग्रहणायेति मन्तव्यम् ॥ २५ ॥

इति उपसंहारदर्शनाधिकरणम् ॥ ८ ॥

(९) कृत्स्नप्रसक्त्यधिकरणम्

कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा २-१-२६

ब्रह्मणो जगत्कारणत्वं संभवति, नेति संशयः। न संभवतीति पूर्वः पक्षः, निरवयवस्य ब्रह्मणो जगदुपादानत्वे कृत्स्नस्य ब्रह्मणो जगदाकारेणोपयोगप्रसङ्गात्; तत्परिजिहीर्षया सावयवत्वाभ्युपगमे "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्" इत्यादिः कारणावस्थायां निरवयवत्ववाचिशब्दो बाध्येत। यद्यपि सूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरं ब्रह्म कारणम्, स्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरं ब्रह्म कार्यमित्यभ्युपगम्यते, तथापि शरीरांशस्यापि कार्यत्वाभ्युपगमात् कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दबाधो वा।

राद्धान्तस्तु—सकलेतरविसजातीयं श्रुत्येकसमधिगम्यं सर्वशक्तियुक्तं ब्रह्म निरवयवमपि कार्यञ्च भवति, अन्यच्च भवतीति परिमितशक्तिवस्तुचोद्यं न तत्र प्रसज्यते। यथा जातिवादिनो जातिरेकैवामूर्ता खण्डमुण्डादिष्व-

त्यन्तविलक्षणेषु अनन्तेष्वपि परिसमाप्यैव वर्तते; न तत्रेतरवस्तुचोद्यमिति। अतो ब्रह्मणो जगत्कारणत्वं संभवत्येव। सूत्रार्थस्तु—कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा। ब्रह्मकारणत्वे कृत्स्नस्य ब्रह्मणः कार्यत्वेनोपयोगप्रसङ्गः, निरवयवत्वात्; सावयवत्वे निरवयवत्वशब्दकोपो वा—निरवयवत्ववादिशब्दबाधप्रसङ्ग इत्यर्थः॥

श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् २-१-२७

तुशब्दः पक्षव्यावृत्त्यर्थः। श्रुतेः—श्रुतिप्रामाण्यात् नैवं प्रसज्यते; शब्दमूलत्वात्—शब्दैकमूलत्वेन सकलेतरविजातीयत्वादित्यर्थः॥ २७॥

आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि २-१-२८

आत्मनि चैवम्—जीवात्मनि चेतनधर्माप्रसक्तिश्चैवम् = अचेतनविसजातीयत्वादेवेत्यर्थः। विचित्राश्च हि—अचेतनेषु च विसजातीयेष्वग्निजलादिषु विचित्रा हि शक्तयो दृश्यन्ते; एवं परमात्मनः चेतनाचेतनविसजातीयस्य विचित्राः शक्तय उपपद्यन्ते॥ २८॥

स्वपक्षदोषाच्च २-१-२९

प्रधानादिकारणपक्षे दोषाच्च ब्रह्मैव जगत्कारणम्। तत्र हि लौकिकवस्तुसजातीयत्वेन प्रधानादेरुक्तदोषोऽन्ये च प्रसज्येरन्।

सर्वोपेता च तद्दर्शनात् २-१-३०

न केवलं सकलेतरविसजातीयत्वेन सर्वशक्त्युपेता परा देवतेत्युच्यते; तद्दर्शनाच्च—सर्वशक्तियोगश्रुतेरित्यर्थः। दर्शयतीति दर्शनं = श्रुतिः। दर्शयति च श्रुतिः सर्वशक्तियोगम्, "पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते" इत्यादिका॥ ३०॥

उक्तस्यार्थस्य द्रढिम्ने चोद्यपूर्वकं पूर्वोक्तं स्मारयति—

विकरणत्वान्नेति चेत्—तदुक्तम् २-१-३१

विकरणत्वात्—करणविरहितत्वाद्ब्रह्म न कारणम्; "न तस्य कार्यं करणं च विद्यते" इति हि श्रूयते इति चेत्; तदुक्तम्—अत्र यद्वक्तव्यम्, तत् पूर्वमेवोक्तम्। "शब्दमूलत्वात्", "विचित्राश्च हि" इत्ययमेव

परिहारः। शब्दैकमूलत्वेन सकलेतरविसजातीयत्वाद् ब्रह्मणः, विसजातीयानां च शक्तिवैचित्र्यस्य लोकदृष्टत्वात् सर्वमुपपन्नमित्यर्थः ॥ ३१ ॥
इति कृत्स्नप्रसक्त्यधिकरणम् ॥ ९ ॥

— :0: —

(१०) प्रयोजनवत्त्वाधिकरणम्

न प्रयोजनवत्त्वात् २-१-३२

ब्रह्मणो जगत्कारणत्वं संभवति, नेति संशयः। न संभवतीति पूर्वः पक्षः; बुद्धिपूर्वारम्भाणां सप्रयोजनत्वात् ईश्वरस्य च स्वत एवावाप्तसमस्तकामस्य जगत्सृष्ट्यारम्भे प्रयोजनाभावात्। गर्भवासादिदुःखरूपत्वात् सृष्टेः परानुग्रहेऽपि न सप्रयोजनत्वमिति। राद्धान्तस्तु--केवललीलाप्रयोजनाय जगत्सृष्ट्याद्यारम्भः संभवति; यथा लोके सप्तद्वीपवर्तीं मेदिनीमधितिष्ठतो महाराजस्य परिपूर्णस्यापि केवललीलैकरसाः कन्दुकाद्यारम्भा दृश्यन्ते, तद्वदीश्वरस्यापि प्रयोजनाय जगत्सृष्ट्यारम्भः संभवति। सूत्रार्थस्तु—न प्रयोजनवत्त्वात्। प्रयोजनवत्त्वात् सृष्टेः ईश्वरस्य स्वतः परिपूर्णस्य प्रयोजनाभावान्न स्रष्टृत्वम् ॥ ३२ ॥

लोकवत्तु लीलाकैवल्यम् २-१-३३

लीलाकैवल्यं लीलायाः प्रयोजनत्वे कैवल्यं संभवति; केवलायाः लीलायाः सृष्ट्यारम्भप्रयोजनत्वं संभवतीत्यर्थः। लोकवत्। यथा लोके राज्ञः कन्दुकाद्यारम्भः ॥ ३३ ॥

ननु ईश्वरस्य लीलैकप्रयोजना जगत्सृष्टिर्न संभवति। देवमनुष्यादिविषमसृष्ट्या पक्षपातप्रसङ्गात्। दुर्विषहदुःखगर्भत्वेन नैर्घृण्यप्रसङ्गाच्च परमकारुणिकस्य परमपुरुषस्य परिपूर्णस्य लीलार्थमपि जगत्सर्गो न संभवतीत्याशङ्क्याह—

वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात् तथाहि दर्शयति ॥ ३४ ॥

ईश्वरस्य विचित्रजगत्सृष्टौ देवादिवैषम्यप्रयुक्तपक्षपातः, दुःखप्रदजगत्सर्गे नैर्घृण्यं च न संभवतः; वैषम्यादावीश्वरस्य क्षेत्रज्ञकर्मसापेक्षत्वात्। क्षेत्रज्ञानां पूर्वपूर्वकर्म पर्यालोच्य तत्तत्कर्मानुगुणं विषमं जगत् सृजतीति तत्कर्मैव वैषम्यादिहेतुरित्यर्थः।

तथा देवादिदेहयोगं क्षेत्रज्ञानां तत्तत्कर्मसापेक्षं दर्शयति हि श्रुतिः, "साधुकारी साधुर्भवति पापकारी पापो भवति" इति ॥ ३४ ॥

न कर्माविभागादिति चेत्--न--अनादित्वादुपपद्यते

चाप्युपलभ्यते च २-१-३५

सृष्टेः प्राक् कर्म न विद्यते क्षेत्रज्ञाभावात्; तदभावश्च, "सदेव सोम्येदम्" इत्यवधारणावगतादविभागादिति चेत्—तन्न, अनादित्वात् क्षेत्रज्ञानां तत्तत्कर्मप्रवाहाणां च। उपपद्यते च क्षेत्रज्ञस्वरूपानादित्वेऽपि नामरूपविभागाभावादविभागश्रुतिः। अन्यथा अकृताभ्यागमकृतविप्रणाशप्रसङ्गात्। "तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत् तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियत" इति नामरूपव्याकरणमात्रश्रवणात् क्षेत्रज्ञानां स्वरूपानादित्वं सिद्धम्। उपलभ्यते च श्रुतिस्मृत्योः क्षेत्रज्ञानामनादित्वम्, "ज्ञाज्ञौ द्वावजावीशानीशौ", "नित्यो नित्यानाम्", "प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि", "न जायते" इति। अविभागश्रुतिरपि नामरूपविभागाभावादेवोपपद्यत इत्यभिप्रायः।

सर्वधर्मोपपत्तेश्च २-१-३६

प्रधानपरमाण्वादिष्वनुपपन्नानाम्, "स्वपक्षदोषात्" इत्यादिषूक्तानां सर्वेषां धर्माणां कारणत्वोपपादकानां ब्रह्मण्युपपत्तेश्च ब्रह्मैव कारणम्। प्रधानपरमाण्वादीनां परिमितशक्तिकत्वाल्लोकदृष्टवस्तुसजातीयत्वाच्च अनुपपत्तयः सहस्रशः सन्ति। ब्रह्मकारणत्वे शास्त्रैकसमधिगम्यतया (म्यस्य) ब्रह्मणः सकलेतरविसजातीयत्वेनाचिन्त्यशक्तित्वात् सर्वशक्तित्वश्रुतेश्च सर्वमुपपन्नमित्यर्थः ॥ ३६ ॥

इति प्रयोजनवत्त्वाधिकरणम् ॥ १० ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे

द्वितीयस्याध्यायस्य प्रथमः पादः ॥ १ ॥

अथ द्वितीयस्याध्यायस्य द्वितीयः पादः

(१) रचनानुपपत्त्यधिकरणम्

रचनानुपपत्तेश्च नानुमानं प्रवृत्तेश्च २-२-१

सांख्यतन्त्रसिद्धः प्रधानकारणवादः किं समीचीनयुक्तिमूलः, उत नेति संशयः; समीचीनयुक्तिमूल इति पूर्वः पक्षः; घटादिवद्विचित्रसन्निवेशं जगत् कार्यम्, तद्वदेव स्वसरूपकारणविशेषारब्धम्; सुखदुःखमोहाद्यात्मकतया सत्त्वाद्यात्मकं जगत् सत्त्वरजस्तमोमूलकम्। तत्र महदादिपृथिव्यन्तानां घटादिवत् परिणामित्वेन कारणापेक्षित्वाविशेषात् ते जगदुत्पत्तौ कारणकाष्ठा न भवन्ति, तेषां परिमितत्वेन अपरिमितजगदुत्पादनाशक्तेः। अन्यूनानतिरिक्तानि साम्यावस्थानि अपरिमितानि सत्त्वरजस्तमांसि अव्यक्तप्रधानादिशब्दाभिधेयानि जगत्कारणम्।

राद्धान्तस्तु—रथप्रासादादिहेतुभूतदार्वादिवत् अचेतनं प्रधानं स्वस्वभावाद्यभिज्ञचेतनानधिष्ठितं विचित्रजगद्रचनासमर्थमिति न केवलं प्रधानं कारणम्। सूत्रार्थस्तु—रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम्—अनुमीयत इति अनुमानम् प्रधानम्; तस्याचेतनस्य प्राज्ञानधिष्ठितस्य विचित्रसन्निवेशजगद्रचनानुपपत्तेः तन्न कारणम्। चकारात् सत्त्वादीनां द्रव्यगुणत्वेन शौक्ल्यादेरिवोपादानकारणत्वासम्भवं समुच्चिनोति। सत्त्वादयो हि कार्यगतलाघवप्रकाशादिहेतुभूताः कारणभूतपृथिव्यादिगताः तत्स्वभावविशेषाः। 'प्रवृत्तेश्च'। अनुपपत्तेरिति वर्तते; प्राज्ञानधिष्ठितस्य प्रधानस्य विचित्रजगद्रचनानुगुण—आद्यपरिस्पन्दरूपप्रवृत्त्यनुपपत्तेश्च न प्रधानं कारणम् ॥ १ ॥

पयोम्बुवच्चेत्---तत्रापि २-२-२

पयसः अम्बुनश्च यथा प्राज्ञानधिष्ठितस्यैव दधिभावेन नारिकेलचूतादिविचित्ररसरूपेण च परिणामो दृश्यते; तद्वत् प्रधानस्यापि केवलस्यैव जगदाकारेण परिणाम उपपद्यत इति चेत्—परिहरति तत्रापीति। पक्षीकृतमित्यर्थः। यत्र रथादिष्वचेतनस्य प्राज्ञाधिष्ठितत्वं दृष्टम्, तद्व्यतिरिक्तं हि सर्वं पक्षीकृतमेव। "योऽप्सु तिष्ठन्" इत्यादिश्रुतेः तदपि प्राज्ञाधिष्ठितम् ॥ २ ॥

व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात् २-२-३

सर्गव्यतिरेकेण = प्रतिसर्गावस्थया अनवस्थितिप्रसङ्गाच्च केवलं प्रधानं न कारणम्; अन्यानपेक्षत्वात् प्रधानस्य सर्वदैव हि सृष्टिः प्रसज्यते ॥ ३ ॥

अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत् २-२-४

धेन्वादिनोपयुक्तं हि तृणोदकादि स्वयमेव क्षीराकारेण परिणमते ; तद्वत् प्रधानमपीति च वक्तुं न शक्यते ; धेन्वादिनोपयुक्तस्यापि तृणादेः क्षीराकारेण परिणामः प्राज्ञाधिष्ठितत्वादेव भवतीत्यभ्युपेतव्यम् ; कुतः ? अन्यत्राभावात्=अनडुदाद्युपयुक्तस्य प्रहीणस्य वा तृणादेः क्षीराकारेण परिणामाभावात् ॥ ४ ॥

पुरुषाश्मवदिति चेत्--तथापि २-२-५

प्राज्ञानधिष्ठितमपि प्रधानं चैतन्यमात्रवपुर्निष्क्रियः पुरुषः स्वसन्निधिमात्रेण सर्गादौ प्रवर्तयति। यथा दृक्छक्तियुः कगमनशक्तिविकलः पङ्गुः पुरुषः अन्धं दृक्छक्तिविकलं प्रवृत्तिशक्तियुक्तं पुरुषं स्वसन्निधानात् प्रवर्तयति ; यथा चायस्कान्ताश्मा स्वसन्निधानात् अयः प्रवर्तयति ; तद्वदिति चेत्—परिहरति तथापीति। तद्वदपि प्रधानस्य प्रवृत्तिर्नोपपद्यते। तत्र हि पङ्गोः पुरुषस्य गमनशक्तिविकलस्यापि मार्गोपदेशादिव्यापारः कादाचित्को दृश्यते। अन्धस्य चाक्षुषव्यापारविरहेऽपि पङ्गूपदेशग्रहणादिः चेतनधर्मोऽस्ति। अयस्कान्तमणेरपि अयःप्रवृत्तौ कादाचित्कमयस्सन्निधानं विद्यते। इह तु सन्निधिमात्रातिरेकी तादृशः कश्चिद्विशेषः उभयत्रापि न विद्यते। पुरुषसन्निधानस्य नित्यत्वेन नित्यसर्गप्रसक्तिः ; तथा सति प्रतिसर्गाभावोऽपवर्गाभावप्रसङ्गश्च ॥ ५ ॥

इतश्च—

अङ्गित्वानुपपत्तेश्च २-२-६

गुणानामुत्कर्षापकर्षरूपाङ्गाङ्गिभावेन जगत्प्रवृत्तिः प्रतिसर्गावस्थायां साम्यावस्थानामेकस्योत्कर्षरूपाङ्गित्वानुपपत्तेश्च न सम्भवति। तत्राप्युत्कर्षोऽस्ति चेत्--सर्वदा सर्गप्रसङ्गः ॥ ६ ॥

अन्यथाऽनुमितौ च ज्ञशक्तिवियोगात् २-२-७

उक्तप्रकारात् व्यतिरिक्तप्रकारेण प्रधानानुमितौ च, प्रधानस्य ज्ञातृत्वशक्तिवियोगात् रचनानुपपत्त्यादयो दोषाः तदवस्थाः ॥ ७ ॥

अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात् २-२-८

प्रधानाभ्युपगमेऽपि प्रधानेन प्रयोजनाभावान्न तत् अनुमेयम्। पुरुषस्य भोगापवर्गार्थतया हि प्रधानप्रवृत्तेः सप्रयोजनत्वम्। चैतन्यमात्रवपुषो निष्क्रियस्य नित्यनिर्विकारस्य पुरुषस्य इतरेतराध्यासकृतप्रकृतिदर्शनरूपभोगः, तद्विवेकरूपापवर्गश्च न संभवति। निर्विकारस्यैव प्रकृतिसन्निधानेन भोगः सम्भवति चेत्—उभयोर्नित्यत्वेन सर्वगतत्वेन च सन्निधानस्य नित्यत्वादपवर्गासिद्धिः; तथाविधसन्निधेरेवापवर्गहेतुत्वे भोगासिद्धिश्च ॥ ८ ॥

विप्रतिषेधाच्चासमञ्जसम् २-२-९

विप्रतिषिद्धं चेदं साङ्ख्यदर्शनम्। प्रकृतेः परार्थतया पुरुषो द्रष्टा भोक्ता अधिष्ठाता चेत्याहुः; प्रकृतेश्च पुरुषस्य भोगापवर्गार्थतया सप्रयोजनत्वं च प्रकृत्यैव साधनभूतया पुरुषो भोगमपवर्गं चाश्नुत इति चोक्तेः। स च पुरुषश्चैतन्यमात्रवपुर्नित्यो निर्विकारो न द्रष्टा न भोक्ता न कर्ता इति च वदन्ति। प्रकृतिरचेतनभूतैव पुरुषसन्निधानात् पुरुषधर्मं चैतन्यं स्वस्मिन्, स्वधर्मं कर्तृत्वं पुरुषे चानुसन्धाय बध्यते; मोक्षसाधनमनुतिष्ठति मुच्यते इति चाहुः। अध्यासरूपमनुसंधानं हि चेतनधर्मः; तथा प्रकृतिरनुपकारिणः पुरुषस्य भोगापवर्गस्वरूपं प्रयोजनं साधयतीत्युपकारिणी इति चाहुः। अध्यासरूपबन्धादयः पुरुषस्य न सन्तीति चेत्, कस्तस्योपकारः। एवमाद्यन्योन्यविरुद्धभाषणादसमञ्जसम् ॥ ९ ॥

इति रचनानुपपत्त्यधिकरणम् ॥ १ ॥

(२) महद्दीर्घाधिकरणम्

महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम् २-२-१०

किं काणादाभ्युपगतः परमाणुकारणवादः समीचीनयुक्तिमूलः, उत नेति संशयः। समीचीनयुक्तिमूल इति पूर्वपक्षः, अवयवसंयोगात् अवयव्युत्पत्तेर्दर्शनात् अवयवाल्पत्वप्राचुर्याभ्यां सर्षपमहीधरवैषम्यदर्शनाच्च अवयवाल्पत्वकाष्ठा अवश्याभ्युपगमनीयेति परमाणुसिद्धिः। ते चतुर्विधाः परमाणवो विपाकदशापन्नक्षेत्रज्ञादृष्टसचिवाः परमेश्वराधिष्ठिताः द्व्यणुकादिक्रमेण जगदारम्भका इति। राद्धान्तस्तु—अवयवाः स्वकीयैः षड्भिः पार्श्वैः संयुज्यमानाः स्वस्मान्महान्तमवयविनमुत्पादयन्तीति परमाणुष्वपि तथैवोत्पादकत्वमभ्युपेतव्यम्। तथा सति परमाणवोऽपि सांशाः स्वकी-

यैरवयवैः, ते च स्वकीयैरिति न क्वचित् कारणस्य व्यवस्थितिः। सूत्रार्थस्तु—महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्—असमञ्जसमिति वर्तते। वाशब्दश्चार्थे। ह्रस्वपरिमण्डलाभ्यां द्व्यणुकपरमाणुभ्याम् महद्दीर्घवत्—त्र्यणुकद्व्यणुकोत्पत्तिवत् अन्यच्च तदभ्युपगतं सर्वमसमञ्जसम् ॥ १० ॥

द्व्यणुकादिक्रमेणारम्भकत्वं कारणानवस्थितेरसमञ्जसम्। किमत्रान्यदसमञ्जसमित्यत्राह—

उभयथापि न कर्मातस्तदभावः २-२-११

परमाणूनामाद्यं कर्म अदृष्टकारितमित्यभ्युपगम्यते, तददृष्टं किमणुगतम्, उत क्षेत्रज्ञगतम्। उभयथाऽप्यदृष्टस्य अकादाचित्कत्वेन सदोत्पादकत्वप्रसङ्गात् कादाचित्कं कर्म न संभवति। अतः कर्मणा परमाणुसंयोगाभावः। विपाकापेक्षत्वेऽपि नानाविधानन्तादृष्टानामेकदैव एकरूपविपाकश्च न संभवति। आनुमानिकेश्वरासिद्धेरीश्वरेच्छयापि नियमो न संभवति ॥ ११ ॥

समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः २-२-१२

समवायाभ्युपगमाच्च असमञ्जसम्;। समवायो हि जातिगुणादीनां द्रव्यविशेषापृथक्सिद्धिहेतुतयाऽभ्युपगम्यते; समवायस्यापि तथाभावे हेत्वपेक्षासाम्यादनवस्थितेः। समवायस्य तथाभावः स्वाभाविक इति चेत्—जातिगुणादीनामेवैष स्वभाव इति युक्तम् ॥ १२ ॥

नित्यमेव च भावात् २-२-१३

समवायसम्बन्धस्य नित्यत्वाभ्युपगमात्, सम्बन्धिनित्यत्वमन्तरेण तदनुपपत्तेः, अवयवावयविनोरुभयोरपि नित्यमेव भवात् कार्यकारणभावएव सिद्ध्यति ॥ १३ ॥

रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात् २-२-१४

परमाणूनां नित्यत्वनिरवयवत्वादिविपर्ययश्च स्यात्, रूपादिमत्त्वात् तेषाम्। घटादिषु रूपादिमत्सु तथा दर्शनात्। दर्शनादेव हि त्वदभिमतं परिकल्प्यते ॥ १४ ॥

उभयथा च दोषात् २-२-१५

अनित्यत्वादिभयात् परमाणूनां रूपादिशून्यत्वे कार्यगुणस्य कारण-गुणपूर्वकत्वासिद्धिः; तत्सिद्धये रूपादिमत्त्वे चानित्यत्वादिदोषप्रसक्तिरिति उभयथा च दोषादसमञ्जसमेव ॥ १५ ॥

अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा २-२-१६

कापिलपक्षे हि श्रुतिन्यायविरुद्धेऽपि सत्कार्यवादादि किञ्चित् वैदिकैः परिगृह्यते; काणादे तु कस्यचिदप्यंशस्य वैदिकैः परिग्रहाभावादनुपपन्नत्वाच्च निःश्रेयसार्थिभिरत्यन्तमनपेक्षा कार्या ॥ १६ ॥

इति महद्दीर्घाधिकरणम् ॥ २ ॥

(३) समुदायाधिकरणम् ।

समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः २-२-१७

सौगताश्चतुर्विधाः--प्रत्यक्षसिद्धस्थूलद्रव्यवादिनः केचिद्वैभाषिकाः; अन्ये विज्ञानानुमेयस्थूलद्रव्यवादिनः, ते च सौत्रान्तिकाः। अपरे निरालम्बनविज्ञानमात्रसद्भावं वदन्ति योगाचाराः। त्रयोऽप्येते स्वाभ्युपगतवस्तुनः क्षणिकत्वं वदन्ति। अन्ये तु सर्वशून्यवादिनो माध्यमिकाः। तत्राद्ययोर्बाह्यसद्भावमभ्युपगच्छतोः जगदुत्पत्तिप्रकारः लोकव्यवहारश्च सूपपादः, उत दुरुपपाद इति संशयः। सूपपाद इति पूर्वः पक्षः; तथाहि—पार्थिवाप्यतैजसवायवीया गन्धादियुक्ताः परमाणवो हि पृथिव्यादिरूपेण संहता भवन्ति; भूतेभ्यश्च शरीरेन्द्रियविषयलक्षणसङ्घाताः। तत्र आन्तरः विज्ञानसन्तानो ग्राहकाभिमानारूढः आत्मत्वेनावतिष्ठते। एषु क्षणिकेष्वपि स्थिरत्वादिगोचरबुद्ध्याख्याविद्यया सर्वमुपपद्यत इति जगदुत्पत्तिर्लोकव्यवहारश्च युज्यते।

राद्धान्तस्तु—क्षणध्वंसिनः परमाणवः कदा संहतौ व्याप्रियन्ते, कदा संहन्यन्ते, संहतौ व्यापृताः तस्मिन्नेव क्षणे विनष्टाश्चेत्—के पुनः संहन्यन्ते? कश्च विज्ञानात्मा कदा कं विषयं स्पृशति? कश्च कदा कं जानाति? कश्च कदा कमर्थमुपादत्ते? स्प्रष्टा नष्टः; स्पृष्टं च नष्टम्; वेदिता

नष्टः; वेद्यं च नष्टम्। कथमन्येन स्पृष्टमन्यो विजानाति? कथं वाऽन्येन विदितमन्य उपादत्ते? सन्तानैकत्वे सिद्धेऽपि सन्तानिभ्यः सन्तानस्य परमार्थतो वस्त्वन्तरत्वानभ्युपगमात् सन्तानैक्यमपारमार्थिकमकिञ्चित्करम्। स्थिरत्वाद्यविद्ययापि सङ्घातोत्पत्तिर्न संभवति; न हि शुक्तिकादिषु रजताविद्यया रजताद्युत्पत्तिसम्भवः। विदुषश्च पूर्वस्य नष्टत्वेन उत्तरेणाविदुषाऽनुसंहितार्थोपादानं न सम्भवति। संस्काराश्रयत्वेन चैकोऽर्थः स्थिरो नाभ्युपगम्यते। अतो जगदुत्पत्तिर्लोकव्यवहारश्च दुरुपपाद एव।

सूत्रार्थस्तु—समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः—उभयहेतुकेऽपि समुदाये समुदायत्वाप्राप्तिः; परमाणुहेतुकः पृथिव्यादिहेतुकः (पृथिव्यादिः समुदायः, पृथिव्यादिहेतुकः?) शरीरेन्द्रियसमुदायः—इत्युभयहेतुकोऽपि समुदायः क्षणिकत्वाभ्युपगमादुक्तेन न्यायेन न सिद्ध्यतीत्यर्थः ॥ १७ ॥

इतरेतरप्रत्ययत्वादुपपन्नमिति चेन्न संघातभावानिमित्तत्वात् २-२-१८

यद्यपि क्षणिकाः सर्वे भावाः, तथाप्यविद्यादीनामितरेतरहेतुकत्वादुपपन्नं लोकव्यवहारादिकम्; अस्थिरेषु स्थिरत्वबुद्धिरूपया अविद्यया तत्रतत्र रागद्वेषादयो जायन्ते इत्येवमादिपरम्परया पुनरप्यविद्येति चक्रवत् परिवर्तत इति चेत्—नैतदुपपद्यते, सङ्घातभावानिमित्तत्वादविद्यायाः। यद्यप्यविद्याख्या विपरीतबुद्धिः क्षणिकं स्थिरत्वेन विषयीकरोति, तथापि तन्न वस्तुतः स्थिरं भवतीति वस्तुतः स्थिरकार्यं न करोति। अतः सङ्घातभावो न सिध्यतीत्यर्थः। अस्थिरे स्थिरत्वबुद्धियुक्तस्य विज्ञानात्मनस्तदैव नष्टत्वात् कस्य रागद्वेषादयो जायन्त इति रागद्वेषादिपरम्परा च न सिध्यतीत्यभिप्रायः ॥ १८ ॥

इतश्च—

उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात् २-२-१९

उत्तरघटक्षणोत्पत्तिवेलायां पूर्वस्य विनष्टत्वादभावस्यैव हेतुत्वेनाविशेषात् सर्वेषां सर्वदोत्पत्तिः प्रसज्येत। पूर्वक्षणवर्तिनो हेतुत्वोपगमेऽपि देशादेर्विशेषकस्य स्थिरस्यैकस्यानभ्युपगमादविशेषेणोत्तरक्षणवर्तिनः सर्वस्य हेतुः स्यात् ॥ १९ ॥

असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा २-२-२०

असत उत्पत्तौ प्रतिज्ञाविरोधश्च भवताम् । अधिपतिसहकार्यादीनां विज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वप्रतिज्ञानात । अथैतत्परिजिहीर्षया पूर्वो घटक्षणस्तिष्ठतीत्युच्येत, तदा युगपत् घटक्षणद्वयोपलब्धिप्रसङ्गः; न चोपलभ्यते। उपरोधो विरोधः ॥ २० ॥

सतो निरन्वयविनाशोऽपि न सम्भवतीत्याह—

प्रतिसंख्याऽप्रतिसंख्यानिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात् २-२-२१

प्रतिसङ्ख्याऽप्रतिसङ्ख्यानिरोधाप्राप्तिः स्थूलसूक्ष्मविनाशयोरप्राप्तिरित्यर्थः। स्थूलविनाशः मुद्गराभिघाताद्यनन्तरभावी उपलब्धियोग्यः; सूक्ष्मस्तु, प्रतिक्षणभावी उपलब्ध्यनर्हः। तौ निरन्वयौ न भवतः; उत्पत्तिविनाशधर्मभागिनो द्रव्यस्याविच्छेदात्; "तदनन्यत्वम्" इति सत्कार्यवादस्योपपादितत्वादित्यभिप्रायः। घटादौ कपालादिरूपावस्थया निरन्वयविनाशादर्शनात् । प्रदीपनिर्वाणेऽपि सूक्ष्मावस्थाप्राप्तिरित्यविरोधः ॥ २१ ॥

उभयथा च दोषात् २-२-२२

उत्पन्नस्य तुच्छतापत्तौ, तुच्छादुत्पत्तौ च इत्युभयप्रकारे च दोषापत्तेः ते न सम्भवतः। उत्पन्नस्य तुच्छतापत्तौ हि पश्चात् तुच्छादुत्पद्यमानं जगत् तुच्छात्मकमेव स्यात्; मृत्सुवर्णादेरुत्पद्यमानमृत्सुवर्णाद्यात्मकघटमुकुटादिवत् । अतस्तुच्छादुत्पत्तिः तुच्छतापत्तिश्च न संभवतः ॥ २२ ॥

आकाशे चाविशेषात् २-२-२३

आकाशे तुच्छस्वरूपता न संभवति, अबाधितप्रतीतिसिद्धपृथिव्यादिवत् आकाशेऽप्यबाधितप्रतीतेरविशेषात्। प्रतीयते ह्याकाशः, 'अत्र श्येनः पतति; अत्र गृध्रः' इति श्येनादेः पतनदेशत्वेन ॥ २३ ॥

अनुस्मृतेश्च २-२-२४

प्रत्यभिज्ञानाच्च न घटादेः क्षणिकत्वम् । "तदेव इदम्" इति हि प्रत्यभिज्ञायते (प्रत्यभिज्ञा जायते?) । प्रत्यभिज्ञानं हि नाम, अतीतवर्तमानकालवर्त्येकवस्तुविषयमेकं प्रत्यक्षज्ञानम् । तस्य कालद्वयसम्बन्धविशिष्ट-

मेव वस्तु विषयः। न च तदित्यंशः स्मरणम्, इदमित्यंशश्च ग्रहणम्, अतीतकालसम्बन्धिनि इन्द्रियसम्प्रयोगाभावादिति वाच्यम्, तदिदमिति सामानाधिकरण्येन ग्रहणस्यैकत्वस्फुरणात्। पूर्वकालानुभवजनित-संस्कारसहकृतेन्द्रियसम्प्रयोगयुक्तस्य पुरुषस्य तथा ग्रहणमुपपद्यत एव। अन्वयव्यतिरेकाधीनं हि सर्वत्र सामग्रीपरिकल्पनम्। न च ज्वालादि-वत् सादृश्यनिबन्धना प्रत्यभिज्ञेति त्वया वक्तुं शक्यम्, कालद्वयवर्तिनो-र्द्वयोस्सादृश्यस्यानुसन्धातुः ज्ञातुरेकस्यानभ्युपगमात् ॥ २४ ॥

विज्ञानानुमेयार्थवादिनं प्रत्याह। स हि ज्ञाने नीलपीतादिविचित्रा-कारं दृष्ट्वा ज्ञानात्पूर्वक्षणवर्तिनं ज्ञाने स्वाकारं समर्प्य विनष्टमर्थमनु-मिनोति। तत्रोत्तरम्—

नासतोऽदृष्टत्वात् २-२-२५

असतो धर्मिणो धर्मस्यान्यत्र संक्रमणं न संभवति, कुतः? अदृष्ट-त्वात्—न हि धर्मिणि विनष्टे तद्धर्मस्यान्यत्र संक्रमणं क्वचिद्दृष्टम् ॥ २५ ॥

उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः २-२-२६

वैभाषिकसौत्रान्तिकयोर्द्वयोरपि साधारणमिदं दूषणम्—एवं सर्व-भावानां क्षणिकत्वाभ्युपगमे सति उदासीनानां--निष्प्रयत्नानामपि ऐहिका-मुष्मिकसर्वार्थसिद्धिः स्यात्। प्रयत्नाद्यनुतिष्ठतस्तदानीमेव विनष्टत्वात्, तत्तत्संस्कारादेरपि कस्यचित् स्थिरस्यानुवर्तमानस्यानभ्युपगमाच्च पश्चा-दागता सिद्धिरहैतुकीति निष्प्रयत्नानामप्यैहिकामुष्मिकसर्वार्थसिद्धिः स्यात् ॥ २६ ॥

इति समुदायाधिकरणम् ॥ ३ ॥

(४) उपलब्ध्यधिकरणम्

नाभाव उपलब्धेः २-२-२७

योगाचाराभिमतः ज्ञानमात्रसद्भाववादः किं समीचीनयुक्तिमूलः, उत नेति संशयः। समीचीनयुक्तिमूल इति पूर्वः पक्षः। बाह्यार्थसद्भाव-वादिनापि तत्तदर्थाकारज्ञानस्य प्रकाशमानत्वमवश्याश्रयणीयम्। सर्वस्य वस्तुनः प्रकाशमानस्य स्वासाधारणेनाकारेण प्रकाश इष्यते। तत्र घट-

पटादिज्ञानस्य घटपटाद्याकार एवाकारः। अन्यथा घटाद्यसाधारण्यं च तत्तज्ज्ञानस्य न संभवति। एकश्चायमाकार उपलभ्यते। स तु ज्ञानस्यैवेति तद्व्यतिरिक्तार्थसद्भाववादोऽनुपपन्नः। तावतैव 'घटोऽयं ज्ञातः' इति व्यवहारश्चोपपद्यते। तस्य बहिर्वदवभासो निर्मूलत्वाद्विभ्रमकृतः।

राद्धान्तस्तु–'घटमहं जानामि' इति सकर्मकस्य सकर्तृकस्य ज्ञाधात्वर्थस्य छेदनादिवत् सर्वलोकसाक्षिकमुपलभ्यमानस्य कर्तृकर्मव्यतिरेकेण केवलस्यैव सद्भावमनुन्मत्तः को ब्रवीति।स्वासाधारणाकारश्च छेदनादिवत् तत्तदर्थव्यवहारयोग्यतापादनाकारेणोपलभ्यते। एवं छेदनादेरप्याकारो द्विधाभवनादिहेतुतयैव कर्तृगतस्योपलभ्यते। न ह्यमूर्तानां क्रियादीनां कर्तृकर्मनिरूपणीयस्वाकाराणां कर्माकारत्वमाश्रीयते।

सूत्रार्थस्तु—नाभाव उपलब्धेः—ज्ञानव्यतिरिक्तार्थाभावो न शक्यते वक्तुम्, उपलब्धेः—'घटमहं जानामि' इति जानातेः कर्मतया कर्तृतया चोपलब्धेः॥ २७॥

वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् २-२-२८

स्वप्नज्ञानादिवच्च जागरितज्ञानानां न मिथ्यार्थत्वम्, तद्वैधर्म्यात् निद्रादिकारणदोषबाधकप्रत्ययरहितत्वादित्यर्थः। चकारात् तान्यपि यथार्थानीत्यभिप्रायः ॥ २८ ॥

न भावोऽनुपलब्धेः २-२-२९

न केवलस्यार्थशून्यस्य ज्ञानस्य भावः संभवति, क्वचिदप्यनुपलब्धेः। अबाधितप्रतीतिसिद्धस्यासद्भावे सति ज्ञानमात्रस्याप्यसद्भावो न शक्यते वारयितुमित्यभिप्रायः ॥ २९ ॥

इति उपलब्ध्यधिकरणम् ॥ ४ ॥

(५) सर्वथानुपपत्त्यधिकरणम्

सर्वथाऽनुपपत्तेश्च २-२-३०

माध्यमिकोक्तसर्वशून्यवादः संभवति, नेति संशयः। संभवतीति पूर्वः पक्षः। विज्ञानं घटादयश्च सर्वे भावा न सन्ति। कुतः? उत्पत्त्यनिरूपणात् घटादिभावानाम्। भावात्तावदुत्पत्तिर्न संभवति। न हि घटादिरुत्पद्यमानः असंमृदितेन मृत्पिण्डादिनोत्पद्यते। नाप्यभावात्, पश्चात्

अभावादुत्पद्यमानो घटादिरभावात्मक एव स्यादिति सर्वशून्यत्वमेव युक्तिमत्। राद्धान्तस्तु—लोके भावाभावशब्दयोस्तद्बुद्ध्योश्च प्रमाणेनोपलभ्यमानस्यैव वस्तुनः अवस्थाविशेष एव भावरूपो विषयः। वर्तमानतयोपलभ्यमानावस्थाविशेषो भावबुद्धिविषयः। तद्विरोध्यवस्थाविशेषः अभावबुद्धिविषयः। अतो न कुतश्चित् त्वदभिप्रेतं तुच्छत्वं सिद्ध्यति। सूत्रार्थस्तु—सर्वथानुपपत्तेश्च—सर्वशून्यवादी सर्वं सदिति प्रतिज्ञाय स्वाभिप्रेतं साधयति, उतासदिति प्रतिज्ञाय, अथ प्रकारान्तरेण प्रतिज्ञाय। सर्वथाऽपि सर्वशून्यत्वानुपपत्तेः स्वाभिमतासिद्धिः, सदसद्भावयोर्विद्यमानवस्तुधर्मतोपपादनात् ॥ ३० ॥

इति सर्वथानुपपत्त्यधिकरणम् ॥ ५ ॥

(६) एकस्मिन्नसंभवाधिकरणम्

नैकस्मिन्नसंभवात् २-२-३१

जैनमतं युक्तिमत्, उत नेति संशयः; युक्तिमदिति पूर्वः पक्षः। जीवाजीवशब्दाभिलपनीयभोक्तृभोग्यात्मकं जगत् सत्त्वासत्त्वनित्यत्वानित्यत्वभिन्नत्वाभिन्नत्वैरनैकान्तिकम्; षड्द्रव्यतत्पर्यायात्मनाऽवस्थितत्वात् कृत्स्नस्य जगतो द्रव्यात्मना सत्त्वैकत्वनित्यत्वानि उपपन्नानि; पर्यायात्मना च विपरीतानि। पर्यायाश्च—घटत्वपटत्वाद्यवस्थाविशेषाः। द्रव्यस्वरूपस्यैकत्वात् स्थिरत्वात् सद्बुद्धिबोद्ध्यत्वात् तेन रूपेणैकत्वादि युक्तम्। पर्यायशब्दाभिधेयावस्थाविशेषाणामनेकत्वादस्थिरत्वादसद्बुद्धिबोध्यत्वात् तेन रूपेणासत्त्वानित्यत्वनानात्वानि युक्तानि। प्रतीतिव्यवस्थाप्यत्वात् सर्वस्य वस्तुन उभयाकारप्रतीतेरुभयमुपपन्नम्।

राद्धान्तस्तु — एकस्यास्तित्वनास्तित्वादिभिरनैकान्तिकत्वमयुक्तम्, एकस्मिन् वस्तुनि अस्तित्वनास्तित्वादेः विरुद्धस्य च्छायातपवत् युगपदसंभवात्। तथा हि द्रव्यस्य, तद्विशेषणभूतपर्यायस्य इत्थंशब्दाभिधेयावस्थाविशेषस्य च "इदमित्थम्" इति प्रतीतेः प्रकारप्रकारितया पृथक्पदार्थत्वान्नैकस्मिन् विरुद्धप्रकारभूतसत्त्वासत्त्वरूपधर्मसमावेशो युगपत् संभवति। उत्पत्तिविनाशाख्यपरिणामविशेषास्पदत्वं च द्रव्यस्यानित्यत्वम्; तद्विपरीतं नित्यत्वं तस्मिन् कथं समवैति। विरोधिधर्माश्रयत्वं च भिन्नत्वम्, तद्विपरीतं चाभिन्नत्वं कथं वा तस्मिन् समवैति; यथा अश्वत्वमहिषत्वयोः युगपदेकस्मिन्नसंभवः। एकस्य पृथिवीद्रव्यस्य घटत्वं शरावत्वं च प्रदेशभेदेन; न त्वेकेन प्रदेशेनोभयाश्रयत्वम्। यथैकस्य देव-

दत्तस्योत्पत्तिविनाशयोगित्वं कालभेदेन। न ह्येतावता वस्तुनो द्व्यात्मकत्वम्; अपि तु परिणामशक्तियोगमात्रम्। अतो न युक्तिमत् जैनमतम्। सूत्रार्थस्तु—नैकस्मिन्नसंभवात्—न जैनमतं युक्तम्, कुतः? एकस्मिन् वस्तुनि उक्तरीत्या युगपद्विरुद्धधर्मसमावेशासंभवात्।

अतः सूत्रविरुद्धं वेदान्तवादिभिरपि भेदाभेदसमाश्रयणम् ॥ ३१ ॥

एवं चात्माकात्स्न्र्यम् २-२-३२

एवमात्माकात्स्न्र्यञ्चानुपपन्नम्; शरीरपरिमाणत्वे ह्यात्मनो बृहतशरीरादल्पीयसि शरीरे प्रविशतः अकात्स्न्र्यम् अपरिपूर्णत्वं प्रसज्येत। तदानीमल्पपरिमाणत्वात् ॥ ३२ ॥

न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः २-२-३३

तथाविधाल्पत्वावस्थायोगेनाप्यविरोधो न संभवति। घटपटादेरिव विकारतत्प्रयुक्तदोषास्पदत्वप्रसङ्गात् ॥ ३३ ॥

अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः २-२-३४

जीवस्य यदन्त्यं परिमाणं मोक्षावस्थम्, तस्य पश्चादेकरूपेणावस्थितेः तदेव स्वाभाविकं परिमाणमिति आत्मनश्च तत्परिमाणस्य चोभयोर्नित्यत्वात् पूर्वमपि न शरीरपरिमाणत्वसिद्धिरिति पूर्वावस्थायां न विशेषः; अतः असङ्गतमेवेदं जैनमतम् ॥ ३४ ॥

इति एकस्मिन्नसंभवाधिकरणम् ॥ ६ ॥

(७) पशुपत्यधिकरणम्

पत्युरसामञ्जस्यात् २-२-३५

पशुपतिमतं निःश्रेयसार्थिभिरादरणीयम्, उत नेति संशयः। आदरणीयमिति पूर्वः पक्षः। परमपुरुषार्थसाधनाववोधित्वेन निखिलवस्तुसाक्षात्कारसमर्थपशुपतिप्रणीतत्वात्। राद्धान्तस्तु — अनादिनिधनाविच्छिन्नपाठसम्प्रदाय — निरस्तप्रमादादिनिखिलदोषगन्धवेदसिद्धपरावरतत्त्वव्यत्ययप्रतिपादनात्, निमित्तोपादानभेदाभिधानात्, सुराकुम्भस्थापन-तत्स्थदेवतार्चन--मुद्रिकाषट्कविज्ञान-तद्धारणादिवेदविरुद्धाचारप्रतिपादनपरत्वाच्च असामञ्जस्यात् अनादरणीयमिति। सूत्रार्थस्तु—पत्युरसा-

मञ्जस्यात्। 'नैकस्मिन्नसंभवात्' इत्यतो नेत्यनुवर्तते। पत्युः पशुपतेः मतम् अनादरणीयम्। कुतः? वेदविरुद्धतत्त्वाचारावबोधित्वेन असामञ्जस्यात् ॥ ३५ ॥

अधिष्ठानानुपपत्तेश्च २-२-३६

अनुमेयेश्वराभ्युपगमेन हि प्रधानस्याधिष्ठानमीश्वरस्योच्यते। सशरीरस्यैव कुलालादेरधिष्ठानदर्शनात् अशरीरस्येश्वरस्य प्रधानाधिष्ठानानुपपत्तेश्चासामञ्जस्यम्। सशरीरत्वाभ्युपगमेऽपि तच्छरीरस्य सावयवस्य नित्यत्वे अनित्यत्वे च दोषः पूर्वोक्त इत्यभिप्रायः ॥ ३६ ॥

करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः २-२-३७

क्षेत्रज्ञस्य स्वकरणकलेबराद्यधिष्ठानवदुपपद्यत इति चेत्—न, पुण्यापुण्यरूपकर्मनिमित्तत्वात् क्षेत्रज्ञाधिष्ठानस्य; ईश्वरस्यापि तद्वत्तया तत्फलभोगादिनिखिलतत्स्वभावप्रसक्तेः ॥ ३७ ॥

अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा २-२-३८

वाशब्दश्चार्थे। पुण्यापुण्यवत्त्वे तु अन्तवत्त्वं सृष्टिसंहारास्पदत्वमसर्वज्ञता च प्रसज्यत इत्यसमञ्जसमेवेदम् ॥ ३८ ॥

इति पशुपत्यधिकरणम् ॥ ७ ॥

(८) उत्पत्त्यसंभवाधिकरणम्

उत्पत्त्यसंभवात् २-२-३९

साङ्ख्यादितन्त्रवत् पाञ्चरात्रतन्त्रमप्यप्रमाणम्, उत नेति संशयः। अप्रमाणमिति पूर्वः पक्षः—वासुदेवात् सङ्कर्षणो नाम जीवो जायते इति श्रुतिविरुद्धजीवोत्पत्त्यादिप्रतिपादनात्, 'चतुर्षु वेदेषु पुरुषार्थमलभमानः' इति वेदगणानादरवचनाच्च। राद्धान्तस्तु — सङ्कर्षणप्रद्युम्नानिरुद्धानां परब्रह्मभावानाम्, "अजायमानो बहुधा विजायते" इति श्रुतिप्रसिद्धस्वेच्छावतारप्रतिपादनान्न क्वचित् श्रुतिविरोधः। जीवाहङ्कारमनश्शब्दाश्च तत्तच्छरीरकाणां सङ्कर्षणादीनामेवाभिधायकाः, "तत् तेज ऐक्षत" इति तेजःप्रभृतिशब्दवत्। 'चतुर्षु वेदेषु पुरुषार्थमलभमानः' इति च अनुदितहोमनिन्दावत्; यथा "ऋग्वेदं भगवोऽध्येमि" इत्यारभ्य "इतिहासपुराणं पञ्चमम्" इत्यादिना सर्वेषु विद्यास्थानेषु चात्मनो वेदनाभाव-

वचनं वक्ष्यमाणप्रशंसार्थम् [इति?] तन्त्रेऽस्मिन् वेदान्तोदितब्रह्मोपासनविधानाद्वेदाविरुद्धतदर्चनादिविधानाच्चावगम्यते इति प्रमाणमेव। सूत्रार्थस्तु—उत्पत्त्यसंभवात्—"न जायते म्रियते वा" इत्यादिश्रुतेः जीवस्योत्पत्त्यसंभवाज्जीवोत्पत्तिवचनाच्च न प्रमाणम् ॥ ३९ ॥

न च कर्तुः करणम् २-२-४०

"सङ्कर्षणात् प्रद्युम्नसंज्ञं मन उत्पद्यते" इति मनसः करणस्य कर्तुर्जीवादुत्पत्तिश्च श्रुतिविरुद्धत्वान्न संभवति; 'एतस्माज्जायते प्राणो मनस्सर्वेन्द्रियाणि च' इति मनसो ब्रह्मण उत्पत्तिः श्रूयते ॥ ४० ॥

विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः २-२-४१

वाशब्दात् पक्षो विपरिवर्तते; विज्ञानं चादि च विज्ञानादि ब्रह्म; सङ्कर्षणादीनां ब्रह्मभावे सति, "अजायमानो बहुधा विजायते" इति श्रुतिप्रसिद्धस्वेच्छावतारस्यैवात्राभिधानात् तदप्रतिषेधः, प्रामाण्याप्रतिषेधः। सङ्कर्षणादीनां जीवादिसमानाधिकरणतया निर्देशस्तेषामधिष्ठातृतयोपपद्यते ॥ ४१ ॥

विप्रतिषेधाच्च २-२-४२

अस्मिन्नपि तन्त्रे जीवोत्पत्तिविप्रतिषेधाच्च अविरुद्धमिदं तन्त्रम्। "व्यातिरूपेण सम्बन्धस्तस्याश्च पुरुषस्य च। स ह्यनादिरनन्तश्च परमार्थेन निश्चितः" इति हि पुरुषस्योत्पत्तिः प्रतिषिध्यते ॥ ४२ ॥

इति उत्पत्त्यसंभवाधिकरणम् ॥ ८ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते श्रीवेदान्तदीपे
द्वितीयस्याध्यायस्य द्वितीयः पादः ॥ २ ॥

अथ तृतीयः पादः

(१) वियदधिकरणम्

न वियदश्रुतेः २-३-१

वियत् उत्पद्यते, नेति संशयः। नोत्पद्यते इति पूर्वः पक्षः, निरवयवस्य सर्वगतस्यात्मन इवोत्पत्त्यसंभवात्। असंभावनीयस्य श्रवणं च न

संभवति। अत उत्पत्तिश्रुतिर्गौणीति। राद्धान्तस्तु—वियत् उत्पद्यत एव; उत्पत्तिश्रुतेः। अतीन्द्रियार्थविषयया श्रुत्याऽभिहितेऽर्थे निरवयवत्वादिहेतुकं नानुत्पत्त्यनुमानमुदेतुमलम्। आत्मनोऽप्यनुत्पत्तिश्रुतेरेव नित्यत्वम्; न निरवयवत्वादिना। सूत्रार्थस्तु—न वियदश्रुतेः—वियत् नोत्पद्यते। कुतः? अश्रुतेः—अश्रवणात्; असंभावनीयस्य श्रवणासंभवात् ॥ १ ॥

अस्ति तु २-३-२

अस्ति तु वियत उत्पत्तिः, "आत्मन आकाशः संभूतः" इति श्रुतेः; अतीन्द्रियार्थविषयया श्रुत्या प्रमाणान्तराप्रतिपन्नवियदुत्पत्तिप्रतिपादनं संभवत्येव। न "अग्निना सिञ्चेत्" इतिवदयोग्यमित्यर्थः ॥ २ ॥

गौण्यसंभवाच्छब्दाच्च २-३-३

"तत्तेजोऽसृजत" इति प्रतिपन्नतेजःप्राथम्यविरोधात् मध्ये वियदुत्पत्तिर्न संभवतीत्युत्पत्तिश्रुतिर्गौणी; "वायुश्चान्तरिक्षं चैतदमृतम्" इत्यमृतत्वश्रवणाच्च ॥ ३ ॥

स्याच्चैकस्य ब्रह्मशब्दवत् २-३-४

"आकाशः संभूतः। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः" इत्यादिषु सर्वत्रानुषक्तस्यैकस्य संभूतशब्दस्य आकाशे गौणत्वम्, वाय्वादिषु मुख्यत्वं च संभवति ब्रह्मशब्दवत्। यथैकस्य ब्रह्मशब्दस्यैकप्रकरणे श्रूयमाणस्य "तस्मादेतद्ब्रह्म नाम रूपमन्नञ्च जायते" इति प्रधाने गौणत्वम्, "तपसा चीयते ब्रह्म" इति ब्रह्मणि मुख्यत्वं च। श्रवणावृत्ताविवानुषङ्गेऽप्यभिधानावृत्तेरनुषङ्गोऽपि तत्तुल्य इत्यभिप्रायः ॥ ४ ॥

परिहरति—

प्रतिज्ञाऽहानिरव्यतिरेकात् २-३-५

"येनाश्रुतं श्रुतम्" इति ब्रह्मविज्ञानेनाकाशादिसर्वविज्ञानप्रतिज्ञाया अहानिः आकाशस्यापि ब्रह्मण उत्पत्त्या तदव्यतिरेकादेव भवति ॥ ५ ॥

इतश्च—

शब्देभ्यः २-३-६

"सदेव सोम्येदमग्र आसीत्", ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्" इत्यादिभ्यो ब्रह्मणः प्राक्सृष्टेरेकत्वावधरण—सर्वात्मकत्वादिवादिभ्यः शब्देभ्यश्च वियदुत्पत्तिः प्रतीयते। "तत्तेजोऽसृजत" इत्येतस्मिन् वाक्ये आकाशोत्पत्त्यवचनात् प्रतीयमानं तेजःप्राथम्यं समानप्रकरणस्थैश्च शब्दैः प्रतीयमानां वियदुत्पत्तिं न निवारयतीत्यभिप्रायः।

यावद्विकारं तु विभागो लोकवत् २-३-७

यद्यपि छान्दोग्ये, "तत्तेजोऽसृजत" इतिवदाकाशोत्पत्तिः स्वरूपेण नाभिधीयते—तथापि तस्मिन्नेव, "ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्" इत्यादिना आकाशादेः सर्वस्य वस्तुनो ब्रह्मविकारत्ववचनात् यावद्विकारं विभागः= उत्पत्तिरुक्तैवेति गम्यते। लोकवत्—यथा लोके, 'सर्वे एते देवदत्तपुत्राः' इत्यभिधाय तेषां केषाञ्चित् देवदत्तादुत्पत्तिवचनं सर्वेषां तत उत्पत्तिप्रतिपादनार्थमिति गम्यते। आकाशस्यामृतत्ववचनं सुरादिवत् चिरकालस्थायित्वविषयमित्यभिप्रायः ॥ ६ ॥

एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः २-३-८

अनेनैव न्यायेन मातरिश्वनोऽप्युत्पत्तिरुक्ता। नायं न्ययातिदेशः, अधिकाशङ्काभावात्। "तेजोऽतस्तथा ह्याह" इति वायोस्तेजस उत्पत्तिं वक्तुं पृथगुपादानम् ॥ ८ ॥

असंभवस्तु सतोऽनुपपत्तेः २-३-९

तुशब्दोऽवधारणार्थः। सतः परमकारणस्य परस्यैव ब्रह्मणः असंभवः उत्पत्त्यसंभवः। तद्व्यतिरिक्तस्य कृत्स्नस्यैव, एकविज्ञानेन सर्वज्ञानप्रतिज्ञाद्यनुपपत्तेः संभव उक्त इत्यभिप्रायः ॥ ६ ॥

इति वियदधिकरणम् ॥ ९ ॥

(२) तेजोधिकरणम्

तेजोऽतस्तथा ह्याह २-३-१०

"आकाशाद्वायुः" इत्यादिव्यवहितकार्याणि किं स्वानन्तराकाशादेः केवलादुत्पद्यन्ते, उत तत्तच्छरीरात् परस्माद् ब्रह्मणः इति संशयः : स्वानन्तरादेवेति पूर्वः पक्षः—"आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः"

इति तस्मात्केवलादेवोत्पत्तिश्रवणात् । "एतस्माज्जायते प्राणः" इति परस्माद्ब्रह्मणः सर्वस्योत्पत्तिवादः परम्परयाप्युपपद्यते । राद्धान्तस्तु—"तत्तेज ऐक्षत बहु स्याम्", "ता आप ऐक्षन्त" इति बहुभवनसङ्कल्पपूर्वकसृष्ट्युपदेशात् । केवलस्य त्वीदृशसङ्कल्पानुपपत्तेः, "यस्तेजसि तिष्ठन् यस्य तेजश्शरीरम् ...यस्याकाशश्शरीरम्" इति सर्वेषां परब्रह्मशरीरत्वश्रवणाच्च तत्तच्छब्दवाच्यात् परस्माद् ब्रह्मण एव साक्षात्तेजःप्रभृतीनामपि सृष्टिः ।

सूत्रार्थस्तु—तेजोऽतस्तथा ह्याह—अतः = वायोरेव केवलादुत्पद्यते तेजः; तथा ह्याह श्रुतिः—'वायोरग्निः' इति ॥ १० ॥

आपः २-३-११

'अतस्तथा ह्याह' इत्यनुवर्तते, अतः तेजसः केवलात् आपः उत्पद्यन्ते, "अग्नेरापः" "तदपोऽसृजत" इति ह्याह ॥ ११ ॥

पृथिवी २-३-१२

एवं पृथिव्यपि अद्भ्य उत्पद्यते, "अद्भ्यःपृथिवी" "ता अन्नमसृजन्त" इति ह्याह ॥ १२ ॥

अन्नशब्देन कथं पृथिव्यभिधीयत इत्यवगम्यते ; तत्राह—

अधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः २-३-१३

अन्नशब्देन पृथिव्युच्यते, महाभूतसृष्ट्यधिकारात् । पश्चादपि महाभूतरूपसङ्कीर्तने "यत्कृष्णम्, तदन्नस्य" इति रूपकीर्तनात् । समानप्रकरणे "अद्भ्यः पृथिवी" इति पृथिवीशब्दश्रवणाच्च ॥ १३ ॥

तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः २-३-१४

तुशब्दः पक्षव्यावृत्त्यर्थः । न तेजःप्रभृतयः केवलाः स्वानन्तराणां कारणानि; अपि तु तत्तच्छरीरः सः परमात्मैव तेषां कारणम्; कुतः? परमात्मसृष्टिलिङ्गात् तथाविधाभिध्यानात् । यथैव हि, "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति तत्तेजोऽसृजत" इति, तथैव "तत्तेज ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेय" इति बहुभवनसङ्कल्परूपाभिध्यानं परमात्मन एव हि संभवति ॥ १४ ॥

विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च २-३-१५

"आकाशाद्वायुः वायोरग्निः" इति पारम्पर्यक्रमात् विपर्ययेण "एतस्माज्जायते प्राणो मनस्सर्वेन्द्रियाणि च। खं वायुर्ज्योतिरापः पृथिवी" इति सर्वेषां ब्रह्मानन्तर्यरूपो यः क्रमः, स चातएव तत्तच्छरीराद्ब्रह्मणः सृष्टेरुपपद्यते ॥ १५ ॥

अन्तरा विज्ञानमनसी क्रमेण तल्लिङ्गादिति चेन्नाविशेषात् २-३-१६

विज्ञानसाधनत्वादिन्द्रियाणि प्राणश्च विज्ञानमित्युच्यन्ते। "एतस्माज्जायते प्राणः" इत्येतद्वाक्यम् आकाशतन्मात्रपञ्चकयोरन्तराले विज्ञानमनसी क्रमेण उत्पद्येते इत्येतत्परम्। [विज्ञानमनसी इति प्राणस्यापि प्रदर्शनार्थम्,] "पृथिव्यप्सु प्रलीयते" इत्यारभ्य, "वायुराकाशे लीयते आकाशमिन्द्रियेषु इन्द्रियाणि तन्मात्रेषु तन्मात्राणि भूतादौ लीयन्ते" इति प्रलयक्रमप्रत्यभिज्ञानात् तल्लिङ्गात्। अतो न श्रुत्यन्तरविरुद्धत्वात् साक्षाद्ब्रह्मणस्सर्वेषां सृष्टिपरमिदं वाक्यम्; अपि तु श्रुत्यन्तरसिद्धपारम्पर्यक्रमपरमिति चेत्—परिहरति—नाविशेषात्-भूततन्मात्रान्तराले विज्ञानमनसोरुत्पत्तावपि तत्तच्छरीरकब्रह्माभिधायित्वाद् भूतेन्द्रियमनःप्राणशब्दानां सर्वेषां साक्षादुत्पत्त्यविशेषात् तत्परमेवेदं वाक्यम् ॥ १६ ॥

लोके तत्तद्वस्तुवाचितया सिद्धस्य शब्दजातस्य ब्रह्मणि वृत्तिरमुख्येत्याशङ्क्याह—

चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात् तद्व्यपदेशोऽभाक्तस्तद्भावभावित्वात् २-३-१७

तुशब्दश्शङ्कानिवृत्त्यर्थः। स्थावरजङ्गमवस्तुव्यपाश्रयः तद्व्यपदेशः तद्वाचिशब्दो ब्रह्मणि अभाक्तः मुख्य एव, कुतः? तद्भावभावित्वात्—तेजःप्रभृतिषु आत्मतया ब्रह्मभावभावित्वेन सर्वस्य वस्तुनस्तच्छरीरतया तत्प्रकारत्वात् तत्तद्वाचिनां शब्दानां तत्रैव पर्यवसानात्। प्रकारवाचिनां शब्दानां प्रकारिपर्यवसायित्वेनाभाक्तत्वं गवादिशब्देषु सिद्धम् ॥ १७ ॥

इति तेजोधिकरणम् ॥ २ ॥

(३) आत्माधिकरणम्

नात्मा श्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः २-३-१८

किमात्मोत्पद्यते, न वेति संशयः। उत्पद्यत इति पूर्वः पक्षः। एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञादेः, "तोयेन जीवान् व्यससर्ज भूम्याम्"

"प्रजापतिः प्रजा असृजत" इत्यादिसृष्टिवचनाच्च। नित्यतादिश्रुतिराकाशाद्यमृतत्ववचनवत् नेया। राद्धान्तस्तु–नात्मोत्पद्यते, अनुत्पत्तिश्रुतेः; "न जायते म्रियते वा विपश्चित्" इति जीवोत्पत्तिर्निषिध्यते। "अजो नित्यः", "नित्यो नित्यानाम्" इत्यादिश्रुतिभ्यो नित्यत्वावगमात्। जीवोत्पत्तिपक्षे अकृताभ्यागमकृतविप्रणाशादिप्रसङ्गात्, वैषम्यनैर्घृण्यप्रसङ्गाच्च। जीवस्य सृष्टिवचनं भोक्तृत्वानुगुणज्ञानविकासाभिप्रायम्। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ १८ ॥

इति आत्माधिकरणम् ॥ ३ ॥

(४) ज्ञाधिकरणम्

ज्ञोऽत एव २-३-१९

किं जीवश्चैतन्यमात्रवपुः, उत जडस्वरूप एवागन्तुकचैतन्यगुणः, अथ ज्ञातृत्वैकस्वरूप इति संशयः। चैतन्यमात्रवपुरिति प्रथमः पक्षः। "विज्ञानं यज्ञं तनुते", "यो विज्ञाने तिष्ठन्", "ज्ञानस्वरूपमत्यन्तनिर्मलम्" इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्यः। द्वितीयस्तु—सुषुप्तिमूर्च्छादिषु सतोऽप्यात्मनश्चैतन्यानुपलब्धेः, जाग्रतोऽपीन्द्रियव्यापारान्वयतिरेकानुविधायित्वाच्चैतन्यस्य, "न प्रेत्य संज्ञास्ति" इति मुक्तस्य चैतन्यप्रतिषेधाच्च पाषाणकल्प एवागन्तुकचैतन्यगुणः। सर्वत्र कार्योपलब्धेस्सर्वत्र सन्निधानात् शरीरगमनेनैव कार्यसंभवे गतिकल्पनायोगात् सर्वगतश्चेति। राद्धान्तस्तु—"अथ यो वेदेदं जिघ्राणीति स आत्मा मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते", "न पश्यो मृत्युं पश्यति" "सर्वं ह पश्यः पश्यति", "द्रष्टा श्रोता घ्राता रसयिता" इत्यादिश्रुतिभ्यो बद्धमुक्तोभयावस्थो ज्ञातैवात्मा। ज्ञानमात्रव्यपदेशस्तु ज्ञानस्य प्रधानगुणत्वात्, स्वरूपानुबन्धित्वेन स्वरूपनिरूपकगुणत्वात्, आत्मस्वरूपस्य ज्ञानवत्स्वप्रकाशत्वाद्वोपपद्यते। सुषुप्तिमूर्च्छादौ सदेव ज्ञानं कर्मणा संकुचितमनभिव्यक्तमपि जागरादौ विकसितमभिव्यज्यत इति न विरोधः। "न प्रेत्य संज्ञाऽस्ति" इति सांसारिकदेहाद्यस्मरणविषयम्; "नोपजनं स्मरन्निदं शरीरम्" इत्यादिनैकार्थ्यात्। सर्वगतत्वं तु अणुत्वगत्यादिश्रुतिविरुद्धम्। सूत्रार्थस्तु ज्ञोऽत एव। अतः श्रुतेः ज्ञातैव ॥ १९ ॥

उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् २-३-२०

श्रुतेरिति वर्तते। "तेन प्रद्योतेनैष आत्मा निष्क्रामति", "ये वै के चास्माल्लोकात् प्रयन्ति चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्ति" "तस्माल्लोकात् पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मणे" इत्याद्युत्क्रान्तिगत्यागतीनां श्रवणादणुर्जीवः ॥ २० ॥

स्वात्मना चोत्तरयोः २-३-२१

चशब्दोऽवधारणार्थः। यद्यप्युत्क्रान्तौ स्थितस्य शरीरविश्लेषेण कथंचित्संपाद्यत्वमस्ति; उत्तरयोः—गमनागमनयोस्तु स्वात्मनैव सम्पाद्यत्वमवश्याभ्युपेयम् ॥ २१ ॥

नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात् २-३-२२

"योऽयं विज्ञानमयः" इति जीवं प्रस्तुत्य "स वा एष महानज आत्मा" इति महत्त्वश्रुतेः नाणुर्जीव इति चेन्न—इतराधिकारात्=जीवेतरपरमात्माधिकारात्। "यस्यानुवित्तः प्रतिबुद्ध आत्मा" इति हि मध्ये परमात्मा प्रस्तुतः ॥ २२ ॥

स्वशब्दोन्मानाभ्यां च २-३-२३

"एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः यस्मिन् प्राणः पञ्चधा संविवेश" इति साक्षादणुशब्दादणुरेवायम्। उन्मानाच्चाणुरेव। उन्मानम् उद्धृत्य मानम्। "आराग्रमात्रो ह्यवरोऽपि दृष्टः" इत्याराग्रमुद्धृत्य तन्मानत्वं हि जीवस्य श्रूयते ॥ २३ ॥

आत्मनोऽणुपरिमाणस्य सकलदेहव्यापिसुखाद्यनुभवः कथमित्यत्र मतान्तरेण परिहारमाह—

अविरोधश्चन्दनवत् २-३-२४

यथा हरिचन्दनबिन्दुः देहैकदेशवर्त्यपि सकलदेहवर्तिनमाह्लादं जनयति, तद्वदविरोधः ॥ २४ ॥

अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद्धृदि हि २-३-२५

चन्दनबिन्दोर्देहैकदेशविशेषस्थित्यपेक्षस्तथाभावः; आत्मनस्तु न तथेति चेन्न—आत्मनोऽपि तथाभावाभ्युपगमात्; हृदि ह्ययमात्मा स्थितः

इति श्रूयते "योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तर्ज्योतिः" इत्यादौ ॥ २५ ॥

स्वमतेनाह—

गुणाद्वाऽऽलोकवत् २-३-२६

वाशब्दो मतान्तरव्यावृत्त्यर्थः। आत्मा स्वगुणेन ज्ञानेन सकलदेहं व्याप्यावस्थितः; यथा द्युमणिमणिप्रभृतीनामेकदेशवर्तिनामालोकः तद्गुणः अनेकदेशव्यापी दृश्यते ॥ २६ ॥

"विज्ञानं यज्ञं तनुते" इत्यादौ ज्ञानमेव आत्मेति व्यपदिश्यते इति चेत्—तत्राह—

व्यतिरेको गन्धवत् तथा च दर्शयति २-३-२७

जानामि इत्यात्मगुणत्वेन प्रतीतेः व्यतिरेकोऽभ्युपगमनीयः; यथा गन्धवती पृथिवी इत्युपलब्धौ गन्धस्तद्गुणस्तद्व्यतिरिक्तः। दर्शयति च श्रुतिः, "जानात्येवायं पुरुषः" इति ॥ २७ ॥

पृथगुपदेशात् २-३-२८

न केवलं जानामीति पृथगुपलब्धिमात्रम्; आत्मनः पृथक्त्वेनोपदिश्यते च ज्ञानम् "न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते" इति ॥ २८ ॥

तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत् २-३-२९

ज्ञानगुणसारत्वादात्मनो ज्ञानमिति व्यपदेशः; यथा "प्राज्ञेन", "ब्रह्मणा विपश्चिता", "यस्सर्वज्ञस्सर्ववित्" इति सर्वज्ञ एव सर्वज्ञानगुणसारत्वात् "सत्यं ज्ञानम्" इति व्यपदिश्यते ॥ २९ ॥

यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात् २-३-३०

ज्ञानस्य यावदात्मस्वरूपभावित्वाच्च तेन तद्व्यपदेशो न दोषः, खण्डादिषु तथा दर्शनात्; खण्डादिषु हि यावत्स्वरूपभाविधर्मत्वेन गोत्वस्य गौरिति व्यपदेशो दृश्यते; चकारादात्मनः स्वप्रकाशत्वेन ज्ञानमिति व्यपदेशो न दोष इत्युच्यते ॥ ३० ॥

सुषुप्त्यादिषु ज्ञानस्यानुपलब्धेर्न यावदात्मभावित्वमित्याशङ्क्याह—

पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात् २-३-३१

तुशब्दः शङ्कानिवृत्त्यर्थः ; सुषुप्त्यादिष्वपि सतो ज्ञानस्यानभिव्यक्तस्य जागर्यादिष्वभिव्यक्तिसंभवात् यावदात्मभाव्येव ज्ञानम् ; पुंस्त्वादिवत्— पुंस्त्वमिति पुरुषासाधारणधातुरुच्यते ; यथा सप्तधातुमयत्वेन शरीरस्य पुंस्त्वस्य बाल्येऽपि सतोऽनभिव्यक्तस्य सप्तमधातोः युवत्वेऽभिव्यक्तिः ॥ ३१ ॥

एवमात्मनो ज्ञातृत्वमणुत्वं चोक्त्वा पक्षान्तरे दोषमाह—

नित्योपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसङ्गोऽन्यतरनियमो वाऽन्यथा २-३-३२

अन्यथा = ज्ञानात्मवादे सर्वगतात्मवादे च उपलब्ध्यनुपलब्धी नित्यवत् प्रसज्येयाताम् ; उपलब्ध्यनुपलब्ध्योरन्यतरनियमो वा । ज्ञानात्मपक्षे तावत् ज्ञानस्य प्रकाशस्वभावत्वात् प्रकाशपर्यायोपलब्धेर्नित्यवत्प्रसक्तिरनिवार्या, ज्ञाने विद्यमाने सति हेत्वन्तरेणानुपलब्धिजननायोगात् ज्ञानमेवानुपलब्धेरपि हेतुरित्यास्थेयम् । ज्ञानस्य सर्वदा वर्तमानत्वात् सर्वदोभयप्रसक्तिः । अथ युगपद्विरुद्धकार्यजननायोगात् ज्ञानमुपलब्ध्यनुपलब्ध्योरन्यतरहेतुरास्थीयते तदाऽन्यतरनियमः स्यात् । सर्वगतत्वपक्षे, यथा ज्ञानात्मवादिनाम्, तथैव हेतुजन्यज्ञानवादिनोऽपि सर्वेषामात्मनां सर्वगतत्वे सर्वस्यात्ममनस्संयोगादेः हेतोः सर्वेषां साधारणत्वात् उक्तरीत्या तथैव प्रसक्तिः । अदृष्टोत्पत्तिहेतोरपि सर्वस्य साधारणत्वाददृष्टेनापि न व्यवस्था ॥ ३२ ॥

इति ज्ञाधिकरणम् ॥ ४ ॥

(५) कर्त्रधिकरणम्

कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् २-३-३३

आत्मनो ज्ञातृत्ववत् कर्तृत्वमप्यस्ति, नेति संशयः । प्रधानस्यैव कर्तृत्वादात्मनो न कर्तृत्वमस्तीति पूर्वः पक्षः । "अहङ्कारविमूढात्मा कर्ताऽहमिति मन्यते", "नान्यं गुणेभ्यः कर्तारम्" इत्यादिषु गुणानामेव

कर्तृत्ववचनात् । राद्धान्तस्तु—स्वर्गापवर्गसाधनानुष्ठानविधानशास्त्राणामर्थवत्त्वाय कर्तैवात्मा, बोद्धुरेव हि शासनम्; नाचेतनस्य प्रधानस्य। "यजेत", "उपासीत" इति कर्तरि लकारः। अतः कर्तारमेव बोधयति शास्त्रम्। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ ३३ ॥

उपादानाद्विहारोपदेशाच्च २-३-३४

उपादानात् उपदिश्यमानात्, विहारोपदेशाच्च। उपदिश्यते उपादानं विहारश्च, "एवमेवैष एतान् प्राणान् गृहीत्वा स्वे शरीरे यथाकामं परिवर्तते" इति उपादानविहारयोः कर्तृत्वोपदेशाच्च कर्ता ॥ ३४ ॥

व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निर्देशविपर्ययः २-३-३५

"विज्ञानं यज्ञं तनुते कर्माणि तनुतेऽपि च" इति यज्ञादिकर्मसु आत्मनः कर्तृत्वोपदेशाच्च कर्ता। विज्ञानशब्देन नात्मनो व्यपदेशः, अपित्वन्तःकरणरूपबुद्धेरेवेति चेत्—तथासति विज्ञानेनेति करणविभक्तिनिर्देशः स्यात् ॥ ३५ ॥

उपलब्धिवदनियमः २-३-३६

प्रधानस्य कर्तृत्वेन आत्मनो भोक्तृत्वमिति पक्षे पूर्वोक्तोपलब्ध्यनियमवत् प्रधानस्य सर्वसाधारणत्वात् भोक्तृत्वानियमः। अन्तःकरणभेदेऽपि सर्वेषामात्मनां सर्वगतत्वेन साधारण्यमनिवार्यम् ॥ ३६ ॥

शक्तिविपर्ययात् २-३-३७

बुद्धेः कर्तृत्वे कर्तुरन्यस्य भोक्तृत्वायोगात् भोक्तृत्वशक्तिरपि बुद्धेरेवेति आत्मनो भोक्तृत्वशक्तिविपर्ययः—हानिरित्यर्थः ॥ ३७ ॥

समाध्यभावाच्च २-३-३८

प्रकृतेः कर्तृत्वे मोक्षसाधनभूतसमाध्यभावश्च स्यात्। 'प्रकृतेरन्योऽस्मी' ति समाधाने प्रकृतेः कर्तृत्वायोगात् ॥ ३८ ॥

यथा च तक्षोभयथा २-३-३९

आत्मनः कर्तृत्वे 'भोगवाञ्छायां करोति, अन्यदा न करोति' इत्युभयप्रकारव्यवस्थोपपद्यते; यथा तक्षा स्वकार्ये इच्छया व्यवस्थितः। बुद्धेः कर्तृत्वे अचेतनत्वेन स्वेच्छायां अभावाद् व्यवस्था न सिध्यतीत्यभिप्रायः ॥ ३९ ॥

इति कर्त्रधिकरणम् ॥ ५ ॥

(६) परायत्ताधिकरणम्

परात्तु तच्छ्रुतेः २-३-४०

कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः २-३-४१

इदानीं जीवस्य कर्तृत्वं किं परमात्मायत्तम्? उत स्वायत्तमिति संशयः। स्वायत्तमिति पूर्वः पक्षः, विधिनिषेधशास्त्रानर्थक्यापत्तेः। यः स्वबुद्ध्यैव प्रवृत्तिनिवृत्तिशक्तः, स एव हि नियोज्यो निग्रहानुग्रहास्पदं च भवतीति। राद्धान्तस्तु, "अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानां सर्वात्मा", "य आत्मानमन्तरो यमयति" इत्यादिश्रुतेः परमात्मायत्तमेव कर्तृत्वम्; तच्च जीवेन स्वबुद्ध्या कृतं प्रयत्नमपेक्ष्य तदनुमतिदानेनेति विधिनिषेधावैयर्थ्यम्; अतएव निग्रहानुग्रहास्पदं च। सूत्रद्वयमपि व्याख्यातम् ॥ ४०-४१ ॥

इति परायत्ताधिकरणम् ॥ ६ ॥

(७) अंशाधिकरणम्

अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत एके २-३-४२

किं जीवः परमात्मनोऽत्यन्तभिन्नः, उत परमात्मैवाज्ञः, अथ परमात्मैवोपाधिसम्बद्धः, परमात्मांशो वेति संशयः; अत्यन्तभिन्न इति प्रथमः पक्षः; "पृथगात्मानं प्रेरितारञ्च मत्वा", "तयोरन्यः पिप्पलं

स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति", "अनीशश्चात्मा बध्यते भोक्तृभावात्'', "सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः" इत्यादिभेदश्रुतेः; जीवपरमात्मनोः कर्मपरतन्त्रतातद्विपरीतत्वश्रुतेश्च। अभेदश्रुतयः 'नरपतिरेव सर्वलोकः' इतिवदौपचारिक्यः—इति। भेदश्रुतीनामविद्वद्विषयतया वा उपाधिसम्बन्ध (द्ध?) विषयतया वा अमुख्यवृत्तिसंभवादभेदश्रुतिमुख्यत्वाय अज्ञः परमात्मा, उपाधिसम्बद्धो वा जीव इति युक्तम्। राद्धान्तस्तु—नानात्वैकत्वव्यपदेशात् परमात्मनः सत्यसङ्कल्पत्वसर्वज्ञत्वनिरवद्यत्वश्रुतेरज्ञत्वोपाधिसम्बन्धाद्यनुपपत्तेर्जीवशब्दस्य जीवशरीरकपरमात्मवाचित्वेन "तत्त्वमसि", "अयमात्मा ब्रह्म" इति सामानाधिकरण्यस्य मुख्यत्वात् शरीरशरीरिणोर्विशेषणविशेष्यभूतयोः स्वरूपस्वभावभेदेन च भेदश्रुतेश्च मुख्यत्वाद्विशिष्टवस्त्वेकदेशतया च विशेषणस्य परमात्मांशो जीवः। जीवशरीरकत्वञ्च परमात्मनः, "यस्याऽऽत्मा शरीरम्" इत्यादिषु सिद्धम्। सूत्रार्थस्तु—अंशः—परमात्मांशो जीवः, नानाव्यपदेशात्—भेदव्यपदेशात, अन्यथा च—अभेदव्यपदेशाच्च। उक्तनीत्या उभयमुख्यत्वायेत्यभिप्रायः; दाशकितवादित्वमप्यधीयत एके,—"ब्रह्म दाशाः ब्रह्म दासाः" इत्यादिना दाशकितवादित्वमप्यधीयत एके शाखिनः; सर्वजीवव्यापित्वादभेदोपदेशस्य तत्रात्यादरः प्रतीयत इत्यर्थः ॥ ४२ ॥

मन्त्रवर्णात् २-३-४३

मन्त्रवर्णाच्चांश एव जीवः, "पादोऽस्य विश्वा भूतानि" इति। पादशब्दः अंशवाची ॥ ४३ ॥

अपि स्मर्यते २-३-४४

"ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः" इति जीवस्य परमात्मांशत्वं स्मर्यते च ॥ ४४ ॥

एकद्रव्यैकदेशत्वं ह्यंशत्वम्; अतो जीवस्य ब्रह्मैकदेशत्वेन जीवदोषा ब्रह्मणो दोषा एवेत्याशङ्क्याह—

प्रकाशादिवत्तु नैवं परः २-३-४५

तुशब्दः शङ्कानिवृत्त्यर्थः। प्रकाशवत्-मणिद्युमणिप्रभृतीनां प्रकाशविशिष्टानां विशेषणभूतः प्रकाशः यथा अंशः, तद्वज्जीवशरीरतया जीवविशिष्टस्य

ब्रह्मणोंऽशो जीवः। विशिष्टवस्त्वेकदेशतया विशेषणं विशिष्टस्यांशः। आदिशब्दात् द्रव्यविशेषणतैकस्वभावजातिगुणशरीराणि गृह्यन्ते; विशेषणविशेष्ययोः स्वरूपस्वभावभेदाद्विशेषणभूतो जीवः यत्स्वरूपो यत्स्वभावश्च, नैवं परः। सर्वज्ञस्सत्यसङ्कल्पो नित्यनिरवद्यश्चेत्यर्थः ॥ ४५ ॥

स्मरन्ति च २-३-४६

प्रकाशादिवत् जीवस्यांशत्वं पराशरादयः स्मरन्ति, "एकदेशस्थितस्याग्नेर्ज्योत्स्ना विस्तारिणी यथा। परस्य ब्रह्मणः शक्तिस्तथेदमखिलं जगत्"। तथा परं प्रति शरीरत्वं च, "यत्किञ्चित् सृज्यते येन सत्त्वजातेन वै द्विज। तस्य सृज्यस्य संभूतौ तत् सर्वं वै हरेस्तनुः" इति ॥ ४६ ॥

ब्रह्मांशत्वेन च सर्वेषामात्मनां समत्वाद्वेदाध्ययनादौ केषांचिदनुज्ञा, केषांचित् परिहारश्च कथमुपपद्यत इत्यत्राह—

अनुज्ञापरिहारौ देहसम्बन्धात् ज्योतिरादिवत् । २-३-४७

ब्राह्मणादिशुच्यशुचिदेहसम्बन्धात् अनुज्ञापरिहारौ उपपद्येते, ज्योतिरादिवत् ज्योतिः-अग्निः। यथा श्रोत्रियागाराद्ग्निराह्रियते, श्मशानादेस्तु परिह्रियते; यथा च अन्नादिः श्रोत्रियादेरनुज्ञायते, अभिशस्तादेश्च परिह्रियते, तद्वत् ॥ ४७ ॥

असन्ततेश्चाव्यतिकरः २-३-४८

जीवानां प्रतिशरीरं भिन्नत्वादणुत्वेन तत्रतत्रावच्छिन्नत्वाच्च न भोगव्यतिकरश्च। अज्ञब्रह्मजीववादे चोपहितब्रह्मजीववादे च अज्ञानसम्बन्धि चोपाधिसम्बन्धि च ब्रह्मैवेति भोगव्यवस्था न सिद्ध्यतीत्यभिप्रायः ॥ ४८ ॥

आभासा एव च २-३-४९

अज्ञब्रह्मजीववादे सर्वज्ञस्य ब्रह्मणः अज्ञानकल्पनस्वरूपतिरोधानकल्पनाहेतवः आभासा एव। चकारान्निरवद्यत्वादिश्रुतिविरोधश्च ॥ ४९ ॥

पारमार्थिकोपाधिसम्बन्धिब्रह्मजीववादे अनाद्यदृष्टप्रवाहेणोपधिप्रवाहानादित्वात् तत्सम्बन्धिनि ये दोषाः, न ते ब्रह्मणि प्रसज्यन्त इत्यत्राह—

अदृष्टानियमात् २-३-५०

अदृष्टैस्तत्कृतोपाधिभिश्च ब्रह्मणश्छेदासंभवात् तत्कृता दोषा ब्रह्मण्येव संभवेयुः ॥ ५० ॥

अभिसन्ध्यादिष्वपि चैवम् २-३-५१

अदृष्टहेतुभूताभिसन्ध्यादिष्वपि उपाधिब्रह्मव्यतिरिक्तवस्त्वन्तराभावात् पूर्वपूर्वोपाधियुक्तं ब्रह्मवेति न कश्चिद्विशेषः ॥ ५१ ॥

प्रदेशभेदादिति चेन्नान्तर्भावात् २-३-५२

उपाधिसंबन्धिब्रह्मप्रदेशादनुपहितब्रह्मप्रदेशो भिद्यते। अतो व्यवस्थेति चेन्न—उपाधिषु गच्छत्सु पूर्वमनुपहितब्रह्मप्रदेशस्याप्यन्तर्भावात् ॥ ५२ ॥

इति अंशाधिकरणम् ॥ ७ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे द्वितीयस्याध्यायस्य

तृतीयः पादः।

अथ द्वितीयेऽध्याये चतुर्थः पादः

(१) प्राणोत्पत्त्यधिकरणम्

तथा प्राणाः २-४-१

किं जीववत् इन्द्रियाण्यपि नोत्पद्यन्ते, उत वियदादिवदुत्पद्यन्त इति संशयः। नोत्पद्यन्त इति पूर्वः पक्षः। प्रलयकाले अवस्थानश्रुतेः, उत्पत्तिवादाः जीवोत्पत्तिवादवत् नेयाः। "असद्वा इदमग्र आसीत्... ऋषयो वाव तेऽग्रे सदासीत्। के ते ऋषय इति। प्राणा वाव ऋषयः" इतीन्द्रियाणां तदानीं स्थितिः श्रूयते। राद्धान्तस्तु—प्राक्सृष्टेरेकत्वावधारणात्, "एतस्माज्जायते" इत्युत्पत्तिवादात्, उत्पत्तिनिषेधनित्यत्व-

वचनाभावाच्च वियदादिवदुत्पद्यन्ते। "प्राणा वाव ऋषयः" इति प्राण-शब्दनिर्दिष्टः परमात्मा। सूत्रार्थस्तु—तथा प्राणाः। यथा जीवा नोत्पद्यन्ते, तथा प्राणा अपि ॥ १ ॥

बहुत्वासंभवाद् बहुवचनश्रुतिर्गौणीत्याह—

गौण्यसंभवात् तत्प्राक्छ्रुतेश्च २-४-२

"प्राणा वाव" इति बहुवचनश्रुतिर्गौणी, तदानीं बहुत्वासंभवात्, तस्य परमात्मन एव प्रागवस्थानश्रुतेश्च ॥ २ ॥

इतश्च—

तत्पूर्वकत्वाद्वाचः २-४-३

वाचः=परमात्मव्यतिरिक्तनामधेयस्य तत्पूर्वकत्वात् वियदादि-सृष्टिपूर्वकत्वादित्यर्थः। "तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्। तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियत" इत्यादिश्रुतेः। अतः परमात्मैव प्राणशब्दनिर्दिष्टः ॥ ३ ॥

इति प्राणोत्पत्त्यधिकरणम् ॥ १ ॥

(२) सप्तगत्यधिकरणम्

सप्त गतेर्विशेषितत्वाच्च २-४-४

किमिन्द्रियाणि सप्तैव, उतैकादशेति संशयः। सप्तैवेति पूर्वः पक्षः "सप्त प्राणाः प्रभवन्ति" इत्यादिषु सप्तानामेव जीवेन सह सञ्चार-श्रवणात्; "यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह। बुद्धिश्च" इति सप्ता-नामेव योगकाले ज्ञानानि इति विशेषितत्वाच्च; श्रोत्रादीनि ज्ञानेन्द्रि-याणि वागादीनि च कर्मेन्द्रियाणि मन इत्येकादश; कथं? वाग्घस्ता-दीनामपि श्रोत्रादित् कार्यभेदेन जीवोपकरणत्वाविशेषात्, "दशेमे पुरुषे प्राणाः आत्मैकादशः", "इन्द्रियाणि दशैकं च" इत्यादिश्रुति-स्मृतिभ्यः। वागादीनां जीवेन सह गमनाभावात् सप्तानामेव प्रयाण-काले गतिश्रवणम्। योगकाले विशेषितत्वं च ज्ञानेन्द्रियाणां मनसस्तद्-वृत्तिरूपबुद्धेश्च प्राधान्यात्। सूत्रार्थस्तु—सप्त गतेर्विशेषितत्वाच्च—सप्ता-नामेव गतिश्रवणात्, ज्ञानानि पञ्च मनो बुद्धिश्चेति विशेषितत्वाच्च तानि सप्तैव ॥ ४ ॥

हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम् २-४-५

नैवम्, न सप्तैवेन्द्रियाणीत्यर्थः, श्रोत्रादीनि ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्च, वाग्घस्तादीनि च कर्मेन्द्रियाणि पञ्च, मनश्चेत्येकादश। तत्र श्रोत्रादीनि जीवेन सह शरीरान्तरगमनेऽपि गच्छन्ति; वाग्घस्तादीनि कर्मेन्द्रियाणि तु स्थिते शरीरे तेनैव सहोत्पत्तिविनाशयोगीन्युपकारकाणि। अतो नैवम्— इत्यन्वयः; एषां जीवोपकारकत्वाविशेषात्, "दशेमे पुरुषे प्राणाः आत्मैकादशः" इत्यादिवचनाच्चेत्यभिप्रायः ॥ ५ ॥

इति सप्तगत्यधिकरणम् ॥ २ ॥

(३) प्राणाणुत्वाधिकरणम्

अणवश्च २-४-६

इन्द्रियाणि किं सर्वगतानि, उताणुपरिमाणानीति संशयः सर्वगतानीति पूर्वः पक्षः, "त एते सर्व एव समाः सर्वेऽनन्ताः" इति प्राणानामानन्त्यश्रवणात्। राद्धान्तस्तु—"प्राणमनूत्क्रामन्तं सर्वे प्राणा अनूत्क्रामन्ति" इति श्रवणात् परिमितत्वे सति अप्रत्यक्षत्वात् अणवः। आनन्त्यश्रुतिस्तु, 'अथ यो हैताननन्तानुपास्ते,' इत्युपासनविधानादुपासनफलबाहुल्यविषया ॥ ६ ॥

श्रेष्ठश्च २-४-७

श्रेष्ठः प्राणश्चोत्पद्यते। नात्र न्यायातिदेशः, अधिकाशङ्काभावात्। पृथग्योगकरणमुत्तरचिन्तार्थम्। श्रेष्ठः पञ्चवृत्तिः प्राणः। प्राणश्रैष्ठ्यं तु प्राणसंवादे तस्य श्रैष्ठ्याभिधानात् ॥ ७ ॥

इति प्राणाणुत्वाधिकरम् ॥ ३ ॥

(४) वायुक्रियाधिकरणम् ॥ ३ ॥

न वायुक्रिये पृथगुपदेशात् २-४-८

किमयं श्रेष्ठप्राणो वायुमात्रम्, उत तत्क्रिया, अथ वायुरेव कंचन विशेषमापन्नः—इति संशयः। वायुमात्रमिति प्रथमः पक्षः, "यः प्राण स वायुः" इति व्यपदेशात्। वायुमात्रे प्राणप्रसिद्ध्यभावात्-उच्छ्वासनिःश्वासरूपवायुक्रियायां प्राणप्रसिद्धेः वायोः क्रियाविशेष एव

प्राण इति द्वितीयः पक्षः। राद्धान्तस्तु—न वायुमात्रं तत्क्रिया वा प्राणः, अपितु देहधारणयोग्यतादिरूपविशेषमापन्नो वायुः, "एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च। खं वायुः" इति वायुप्राणयोः पृथगुत्पत्त्युपदेशात्। क्रियायाश्च पृथगुपदेशो न संभवति, तेजःप्रभृतिष्वदर्शनात्। चक्षुरादिकरणैस्सह जीवोपकरणतयोपदेशात्, देहेन्द्रियधारणरूपोपकाराधिक्यात् चक्षुरादिभ्यः प्राधान्यवचनाच्च न क्रियामात्रम्। सूत्रार्थस्तु—न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्—वायुमात्रं तत्क्रिया वा न प्राणः; पृथगुपदेशात्—"प्राणो जायते", "खं वायुः" इति हि पृथगुत्पत्तिरुपदिश्यते ॥ ८ ॥

वायोः पृथगुपदिष्टतया तस्मादन्योऽयं प्राणः किमग्न्यादिवत् भूतान्तरमित्याशङ्क्याह—

चक्षुरादिवत्तु तत्सहशिष्ट्यादिभ्यः २-४-९

तुशब्दः शङ्कानिवृत्त्यर्थः; प्राणो नाकाशादिवद् भूतान्तरम्; अपितु वायुरेवावस्थान्तरमापन्नः चक्षुरादिवत् जीवोपकरणम्। तच्च उपकरणत्वमुपकरणभूतैरिन्द्रियैः सहशिष्ट्यादिभ्योऽवगम्यते। शिष्टिः—शासनम् उपदेशः। उपदिश्यते ह्ययं प्राणश्चक्षुरादिभिस्सह प्राणसंवादादिषु। तत्सजातीयत्वे ह्येतदुपपद्यते। प्राणशब्दगृहीतेषु करणेष्वस्य "अथ ह य एवायं मुख्यः प्राणः" इति विशिष्याभिधानमादिशब्देनोक्तम्। तदपि तत्सजातीयत्वे हि संभवति ॥ ९ ॥

अकरणत्वाच्च न दोषस्तथा हि दर्शयति २-४-१०

अकरणत्वात्। करणं क्रिया अकरणत्वं क्रियारहितत्वम्। अक्रियत्वादस्य प्राणस्य जीवं प्रत्युपकारविशेषरूपक्रियारहितत्वाच्च यो दोष उद्भाव्यते, स नास्ति। यत उपकारविशेषरूपां शरीरेन्द्रियधारणात्मक्रियां दर्शयति श्रुतिः—"यस्मिन्नुत्क्रान्त इदं शरीरं पापिष्ठतरमिव दृश्यते स वः श्रेष्ठः" इति वागादिमुख्यप्राणपर्यन्तानि करणानि प्रत्येकमभिधाय प्राणोत्क्रमणे शरीरेन्द्रियशैथिल्याभिधानात् ॥ १० ॥

प्राणापानादिनामभेदेन पञ्चधाऽवस्थित एक एव प्राण इत्याह—

पञ्चवृत्तिर्मनोवद्व्यपदिश्यते २-४-११

प्राणापानादिवृत्तिभेदात् प्राण एव पञ्चधा व्यपदिश्यते ; मनोवत्— यथैकमेव मनः कामादिवृत्तिभेदेन तैः शब्दैरभिधीयत इति श्रुतिराह, "कामस्सङ्कल्पः" इत्यारभ्य "ह्रीर्धीर्भीरित्येतत् सर्वं मन एव" इति- [तथा ?] अपानादि समानपर्यन्तं व्यपदिश्य, "एतत् सर्वं प्राण एव" इति व्यपदेशात् प्राण एव पञ्चवृत्तिरित्यवगम्यते ॥ ११ ॥

इति वायुक्रियाधिकरणम् ॥ ४ ॥

(५) श्रेष्ठाणुत्वाधिकरणम्

अणुश्च २-४-१२

किमयं प्राणः सर्वगतः, उताणुरिति संशयः। सर्वगत इति पूर्वः पक्षः; "सम एभिस्त्रिभिर्लोकैः, समः" इत्यादिना प्राणस्यानन्त्यव्यपदेशात्। राद्धान्तस्तु—"तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति" इत्युत्क्रान्तिवचनादिन्द्रियवत् प्राणश्चाणुः। एवमणुत्वे निश्चिते सति सर्वस्य प्राणायत्तस्थितित्वेन वैभववादः। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ १२ ॥

इति श्रेष्ठाणुत्वाधिकरणम् ॥ ५ ॥

(६) ज्योतिराद्यधिष्ठानाधिकरणम्

ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात् प्राणवता शब्दात् २-४-१३

अग्न्यादीनां जीवस्य चेन्द्रियाधिष्ठानं परमात्मायत्तमिति, "परात्तु तच्छ्रुतेः" इत्युक्तमेव स्मारयति विषयव्याप्तिज्ञापनाय। प्राणवता—जीवेन सह ज्योतिरादेः—अग्न्यादेः वागाद्यधिष्ठानम् तदामननात्—परमात्मामननाद्भवति। आमननम्—आभिमुख्येन मननम्। तत्सङ्कल्पादेव भवतीत्यर्थः; "योऽग्नौ तिष्ठन्...योऽग्निमन्तरो यमयति" इत्यादिशब्दात् ॥ १३ ॥

तस्य च नित्यत्वात २-४-१४

सर्वेषामात्मतयाऽनुप्रविश्य सर्वनियमनस्य नित्यत्वात्=परमात्मनः अवर्जनीयत्वादित्यर्थः "तत् सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्" इति श्रुतेः ॥ १४ ॥

इति ज्योतिराद्यधिष्ठानाधिकरणम् ॥ ६ ॥

(७) इन्द्रियाधिकरणम्

त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशादन्यत्र श्रेष्ठात् २-४-१५

किं प्राणशब्दनिर्दिष्टाः सर्वे एवेन्द्रियाणि, उत श्रेष्ठव्यतिरिक्ताः प्राणा इति संशयः। सर्वे एवेति पूर्वः पक्षः; सर्वेषामविशेषेण प्राणशब्दनिर्देशात्, करणत्वाच्च। राद्धान्तस्तु—श्रेष्ठव्यतिरिक्ताः प्राणा इन्द्रियाणि, तेष्वेवेन्द्रियशब्दनिर्देशात्; "इन्द्रियाणि दशैकञ्च", "एकादशं मनश्चात्र" इति। एषामपि प्राणशब्दनिर्देशः प्राणाधीनवृत्तित्वेन। तथा च श्रुतिः, "त एतस्यैव सर्वे रूपमभवन्—शरीरमभवन्, तदधीनवृत्तयोऽभवन्नित्यर्थः। सूत्रार्थस्तु—श्रेष्ठादन्यत्र ये प्राणाः, त इन्द्रियाणि, तेष्वेव तद्व्यपदेशात्—इन्द्रियव्यपदेशात् ॥ १५ ॥

भेदश्रुतेर्वैलक्षण्याच्च २-४-१६

"एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च" इति समनस्केन्द्रियेभ्यो भेदेन प्राणस्योत्पत्तिश्रुतेः, इन्द्रियेषूपरतेष्वपि प्राणवृत्तेर्वृत्तिवैलक्षण्याच्च ॥ १६ ॥

इति इन्द्रियाधिकरणम् ॥ ७ ॥

(८) संज्ञामूर्तिक्लृप्त्यधिकरणम्

संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात् २-४-१७

किं प्रपञ्चव्यष्टिसृष्टिः जीवभूतचतुर्मुखात्, उत तच्छरीरकात् परमात्मन एवेति संशयः। केवलाच्चतुर्मुखादिति पूर्वः पक्षः; "अनेन

जीवेनाऽत्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि" इति व्यतिरेकश्रुतेः। जीवस्य परमात्मांशत्वेन व्याकरवाणीत्युत्तमपुरुषनिर्देशोऽपि कथञ्चिदुपपद्यते। राद्धान्तस्तु—"नामरूपे व्याकरवाणि तासां त्रिवृतंत्रिवृतमेकैकां करवाणि" इति त्रिवृत्करणं कुर्वत एव नामरूपव्याक्रियोपदेशात् परमात्मन एव नारूपव्याकरणरूपव्यष्टिसृष्टिः। त्रिवृत्करणं तु न चतुर्मुखेन कर्तुं शक्यम्, अण्डसृष्ट्युत्तरकालभावित्वाच्चतुर्मुखोत्पत्तेः, त्रिवृत्कृतैरेव तेजोबन्नैरण्डसृष्टिसंभवाच्च। "तदण्डमभवद्धैमं सहस्रांशुसमप्रभम्। तस्मिन् जज्ञे स्वयं ब्रह्मा सर्वलोकपितामहः" इतिप हि स्मर्यते। "नानावीर्याः पृथग्भूतास्ततस्ते संहतिं विना। नाशक्नुवन् प्रजाः स्रष्टुमसमागम्य कृत्स्नशः॥ समेत्यान्योन्यसंयोगं परस्परसमाश्रयाः। महदादिविशेषान्ता ह्यण्डमुत्पादयन्ति ते" इति च। अतश्चतुर्मुखशरीरकात् परमात्मन एव व्यष्टिसृष्टिः। एवं सति व्याकरवाणीत्युत्तमपुरुषनिर्देशः समञ्जसः। "अनेन जीवेन" इति व्यतिरेकनिर्देशोऽपि जीवशरीरकेणात्मनेत्यन्वयात् समञ्जसः। जीवशब्दः तेजःप्रभृतिशब्दवत् जीवशरीरकब्रह्मवाचीति ह्युक्तम्। "अनेन जीवेनात्मना" इति सामानाधिकरण्यञ्च मुख्यम्; "अनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि" इति समानकर्तृकत्वनिर्देशश्च। सूत्रार्थस्तु-संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु—तुशब्दश्शङ्काव्यावृत्त्यर्थः—नामरूपक्लृप्तिः परमात्मन एव। कुतः? त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात् त्रिवृत्करणं कुर्वत एव नामरूपव्याकरणोपदेशात्। त्रिवृत्करणं तु परमात्मन एव कर्मेत्युक्तम्॥ १७॥

"अन्नमशितं त्रेधा विधीयते" इत्यादिना चतुर्मुखसृष्टवस्तुषु त्रिवृत्करणप्रकारो ह्युपदिश्यते। अतश्चतुर्मुखेन केवलेन तच्छक्यमित्याशङ्क्याह—

मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च २-४-१८

"तासां त्रिवृतंत्रिवृतमेकैकां करवाणि" इति निर्दिष्टं त्रिवृत्करणम्, "अन्नमशितं त्रेधा विधीयते" इत्यादिना नोपदिश्यते; "तस्य यः स्थविष्ठो धातुस्तत्पुरीषम्, यो मध्यमस्तन्मांसम्, योऽणिष्ठस्तन्मनः" इति मांसाद्यपि हि भौममेवोपदिश्यते। "अन्नमशितं त्रेधा" इति प्रक्रमात्, "अन्नमयं हि सोम्य मनः" इति वाक्यशेषाच्च। तेजोबन्नानां त्रिवृत्करणप्रकारे ह्युपदिश्यमाने मांसमनसोः पुरीषाद्भौमादणीयस्त्वेनाप्यत्वं तैजसत्वं च प्रसज्यते। तथेतरयोरपि अप्तेजःपर्याययोः, "आपः पीताः"

"तेजोऽशितम्" इति त्रयाणां भागानां यथाशब्दमाप्यत्वं तैजसत्वमेवोपदिश्यते। तत्रापि हि, "आपः पीताः", "तेजोऽशितम्" इत्युपक्रमः। वाक्यशेषश्च, "आपोमयः प्राणः तेजोमयी वाक्" इति। प्रागुक्तत्रिवृत्करणप्रकारे हि मूत्रप्राणयीः स्थविष्ठत्वाणीयस्त्वाभ्यां भौमत्वतैजसत्वप्रसक्तिः, "तेजोऽशितम्" इत्यत्रापि पूर्वयोर्भौमत्वाप्यत्वप्रसक्तिः। अतोऽत्र प्रागेव त्रिवृत्कृतस्यान्नादेस्त्रस्यैव त्रेधा परिणाम उपदिश्यते ॥ १८ ॥

प्रागेव त्रिवृत्कृतं चेत्—कथं केवलान्नादिशब्दैरुच्यते इत्यत्राह—

वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः २-४-१९

वैशेष्यं—विशेषभावः। त्रिवृत्कृतेष्वेकैकस्मिंस्तत्रतत्रान्नाद्याधिक्यरूपविशेषभावादन्नादिवादः। द्विरुक्तिरध्यायपरिसमाप्तिद्योतनार्था ॥ १९ ॥

इति संज्ञामूर्तिक्लृप्त्यधिकरणम् ॥ ८ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते श्रीवेदान्तदीपे

द्वितीयस्याध्यायस्य चतुर्थः पादः ॥ ४ ॥

समाप्तश्चाध्यायः ॥ २ ॥

अथ तृतीयोऽध्यायः

प्रथमः पादः

(१) तदन्तरप्रतिपत्त्यधिकरणम्

तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति सम्परिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम् ३-१-१

देही देहान्तरगमने देहकारणभूतैर्भूतसूक्ष्मैः संयुक्तो गच्छति, नेति संशयः। न संयुक्तो गच्छतीति पूर्वः पक्षः, देहारम्भाय तत्रतत्र भूतसूक्ष्माणां सुलभत्वात्। राद्धान्तस्तु—पञ्चाग्निविद्यायाम्, वेत्थ यथा पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति" इति प्रश्नप्रतिवचने आम्नायेते। देहारम्भिका आपस्त्रिवृत्करणेन भूतान्तरसंसृष्टाः द्युलोकपर्जन्यपृथिवीपुरुषरूपाग्निषु जीवेन सह प्रविष्टाः पञ्चम्यामाहुतौ योषिदग्निप्रवेशवेलायां पुरुषशब्दाभिलपनीया भवन्तीति प्रतीयते; पुरुषाकारतां भजन्त इत्यर्थः। अतो भूतसूक्ष्मैः सम्परिष्वक्त एव गच्छतीति। सूत्रार्थस्तु—तदन्तरप्रतिपत्तौ—"संज्ञामूर्तिक्लृप्तिः" इत्यत्र मूर्तिशब्देन देहः प्रस्तुतः तच्छब्देन

परामृश्यते। देहान्तरप्रतिपत्तौ—रंहति सम्परिष्वक्तः—जीवो भूतसूक्ष्मैः सम्परिष्वक्तो गच्छति। कुतः? प्रश्ननिरूपणाभ्यां तथाऽवगम्यत इत्यर्थः ॥ १ ॥

कथमविशेषेणाप्छब्देन सर्वेषामभिधानमित्याशङ्क्याह—

त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात् ३-१-२

तुशब्दश्शङ्कानिवृत्त्यर्थः। अपां त्रिवृत्करणेन त्र्यात्मकत्वादपि इति भूतान्तरसंसृष्टा आपोऽभिधीयन्ते। अपां भूयस्त्वात् आधिक्यात् अप्छब्देनाभिधानम् ॥ २ ॥

प्राणगतेश्च ३-१-३

इतश्च भूतसूक्ष्मैस्संयुक्तो याति। "तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति प्राणमनूत्क्रामन्तं सर्वे प्राणा अनूत्क्रामन्ति" इति प्राणानामिन्द्रियाणां जीवेन सह गमनश्रुतेः इन्द्रियाणां देहाश्रयत्वेन देहोऽपि भूतसूक्ष्मरूपेण गच्छतीति गम्यते। स्मर्यते च "मनष्षष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति' इत्यादिना ॥ ३ ॥

अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात् ३-१-४

"यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्याग्निं वागप्येति वातं प्राणश्चक्षुरादित्यम्" इति मरणवेलायां वागादीनामग्न्यादिष्वप्ययश्रुतेर्जीवेन सह गमनश्रुतिरन्यथा नेयेति चेत्; तन्न, भाक्तत्वात् तत्र वागादिशब्दानाम्। वागाद्यभिमानिदेवतासु हि तत्र वागादयः शब्दाः। ओषधीर्लोमानि वनस्पतीन् केशाः" इत्यनपियद्भिर्लोमादिभिस्सहपाठात् ॥ ४ ॥

प्रथमेऽश्रवणादिति चेन्न ता एव ह्युपपत्तेः ३-१-५

प्रथमे—द्युलोकाग्निहोमे अपामश्रवणात् आपो भूतान्तरसंसृष्टा गच्छन्तीति वक्तुं न शक्यते; तत्र हि "तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवाः श्रद्धां जुह्वति" इति श्रद्धैव होम्यत्वेन श्रूयत इति चेत्—न—ताः=आप एव हि श्रद्धाशब्देनोच्यन्ते, प्रतिवचनस्य प्रश्नानुगुण्योपपत्तेः। "वेत्थ यथा पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति" इत्यपां पुरुषवचस्त्वप्रकारे

पृष्टे स एव हि प्रतिवक्तव्यः। अतः श्रद्धाशब्देन ता आप एवोच्यन्ते। श्रद्धा वा आपः" इति हि श्रूयते ॥ ५ ॥

अश्रुतत्वादिति चेन्नेष्टादिकारिणां प्रतीतेः ३-१-६

"आपः पुरुषवचसो भवन्ति", "श्रद्धां जुह्वति" इति द्युलोकादिष्वाप एव हि गच्छन्तीति श्रूयते; न तत्परिष्वक्तो जीवः। अतः प्रश्न प्रतिवचनयोर्जीवस्याश्रुतत्वात् तत्संयुक्तो जीवो गच्छतीति न शक्यते वक्तुमिति चेत्—तन्न, इष्टादिकारिणां प्रतीतेः—उत्तरत्र, "अथ य इमे ग्रामे इष्टापूर्ते दत्तमित्युपासते ते धूममभिसंभवन्ति" इत्यादौ इष्टादिकारिणां जीवानां द्युलोकादिगमनपुनरावृत्तिप्रकारवचने द्युलोकाग्निसंबन्ध (द्ध?) स्याप्छब्दवाच्यस्य सोममापन्नस्य प्रत्यभिज्ञानादत्र आप इति तत्संयुक्तो जीव एवोच्यते ॥ ६ ॥

"आकाशाच्चन्द्रमसमेष सोमो राजा तत् देवानामन्नम्। तंदेवा भक्षयन्ति" इति धूमादिना गतस्य देवैर्भक्ष्यमाणत्वश्रवणात्, जीवस्यानदनीयत्वाच्च न जीवस्तत्रोक्त इत्याशङ्क्याह—

भाक्तं वाऽनात्मवित्त्वात् तथा हि दर्शयति ३-१-७

वाशब्दशङ्काव्यावृत्त्यर्थः। "तं देवा भक्षयन्ति" इति भक्ष्यत्ववचनं भाक्तम्—केवलेष्टादिकारिणामनात्मवित्त्वात् देवोपकरणत्वाभिप्रायम्। अनात्मविदः केवलेन्द्रादिदेवयाजिनो हि देवान् प्राप्य तदुपकरणं भवन्ति। तथा हि दर्शयति श्रुतिः, "यथा पशुरेवं स देवानाम्" इति। अतो भूतसूक्ष्मैस्सम्परिष्वक्तो जीवो रंहति ॥ ७ ॥

इति तदन्तरप्रतिपत्त्यधिकरणम् ॥ १ ॥

(२) कृतात्ययाधिकरणम्

कृतात्ययेऽनुशयवान् दृष्टस्मृतिभ्यां यथेतमनेवं च ३-१-८

धूमादिना गतो निवर्तमानो जीवः सानुशयो निवर्तते, उत नेति संशयः। नेति पूर्वः पक्षः। अनुशयो हि भुक्तशिष्टं कर्म। "यावत्सम्पातमुषित्वा", "प्राप्यान्तं कर्मणः" इत्यादिश्रुतिभ्यः कृत्स्नस्य कर्मणोऽनुभूतताप्रतीतेः नानुशयवान्निवर्तते। राद्धान्तस्तु—"तद्य इह रमणीय-

चरणाः, अभ्याशो ह यत्ते रमणीयां योनिमापद्येरन् ब्रह्मणयोनिं क्षत्रिययोनिं वैश्ययोनिं वा । अथ य इह कपूयचरणाः अभ्याशो ह यत्ते कपूयां योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चण्डालयोनिं वा" इति रमणीयचरणा ब्रह्मणादियोनिं, कपूयचरणाः=कुत्सितकर्माणः श्वसूकारादियोनि प्रतिपद्यन्त इति श्रुतेः, "प्राप्यान्तं कर्मणः" इत्यादिश्रुतिः फलप्रदानप्रवृत्तकर्मविषयेति सानुशयो निवर्तते। सूत्रार्थस्तु—कृतात्यये कृतस्य पूर्वकर्मणोऽत्यये, अनुशयवान् भुक्तशिष्टकर्मवान्निवर्तते; कुतः? दृष्टस्मृतिभ्याम्—श्रुतिस्मृतिभ्यामवगम्यते; । "तद्य इह रमणीयचरणाः" इत्यादिः श्रुतिः; "ततः परिवृत्तौ कर्मफलशेषेण जातिं रूपम्" इत्यादिका स्मृतिः। यथेतमनेवं च—आरोहणप्रकारेण प्रकारान्तरेण च निवर्तन्ते । चन्द्रमसः स्थानादाकाशमित्यारोहणक्रमेणावरोहन्ति, वायुधूमाभ्रादिना प्रकारान्तरेण च ॥ ८ ॥

चरणादिति चेन्न तदुपलक्षणार्थेति कार्ष्णाजिनिः ३-१-९

रमणीयरणाः" इति रमणीयाचारस्य स्मृतिविहितस्य ब्रह्मण्यादिप्राप्तिसाधनत्वश्रवणात् न सकर्मा प्रत्यवरोहतीति चेत्-तन्न-चरणश्रुतिः कर्मोपलक्षणार्थेति कार्ष्णाजिनिराचार्यो मन्यते, पुण्यस्यैव कर्मणः सुखप्राप्तिसाधनत्वात् ॥ ९ ॥

आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात् ३-१-१०

स्मृतिविहितस्याचारस्याकिञ्चित्करत्वेनानर्थक्यं प्रसज्यत इति चेत्—न, तदपेक्षत्वात्—आचारापेक्षत्वात् सुखसाधनभूतपुण्यकर्मणः । "सन्ध्याहीनोऽशुचिर्नित्यमनर्हः सर्वकर्मसु" इति सर्वं हि पुण्यकर्म आचारापेक्षमेवेति कार्ष्णाजिनेर्मतम् ॥ १० ॥

सुकृतदुष्कृते एवेति तु बादरिः ३-१-११

तुशब्दः पूर्वमतव्यावृत्त्यर्थः। "रमणीयचरणाः कपूयचरणाः" इति चरणशब्देन सुकृतदुष्कृते एव कर्मणी प्रतिपाद्येते; 'पुण्यं कर्माचरति, इति चरतेः कर्मणि प्रसिद्धेः न लक्षणा न्याय्येति बादरिर्मन्यते । इदमेव सूत्रकाराभिप्रेतम्, तुशब्देन पूर्वमताद्व्यावृत्तेः। सुकृतदुष्कृते एवेति व्यावर्तनात्। 'आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात्' इति तु स्वीकृतम् ॥ ११ ॥

इति कृतात्ययाधिकरणम् ॥ २ ॥

---

(३) अनिष्टादिकार्यधिकरणम्

अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम् ३-१-१२

विहिताकरण (अविहितकर्माणः) प्रतिषिद्धसेवारताः पापकर्माणोऽपि धूमादिना चन्द्रमसं गत्वा निवर्तन्ते, उत नेति संशयः। गत्वैव निवर्तन्त इति पूर्वः पक्षः, "ये वै के चास्माल्लोकात् प्रयन्ति चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्ति" इति सर्वेषामविशेषेण चन्द्रगमनश्रुतेः। राद्धान्तस्तु—"अथ य इमे ग्रामे इष्टापूर्ते दत्तमित्युपासते, ते धूममभिसंभवन्ति" इति धूमादिना चन्द्रगमनस्य पुण्यकर्मफलत्वश्रवणात् तद्रहिताः पापकर्माणो न गच्छन्ति—इति। "ये वै के च" इति वचनं सर्वेषां पुण्यकर्मणां चन्द्रगमनविषयम्। सूत्रार्थस्तु—अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम्—अनिष्टादिकारिणामपि—इष्टापूर्तादि अकुर्वतां पापिनामपि चन्द्रगमनमस्ति, "ये वै के चास्माल्लोकात् प्रयन्ति" इति यतोऽविशेषेण श्रुतम् ॥ १२ ॥

इयांस्तु विशेषः—

संयमने त्वनुभूयेतरेषामारोहावरोहौ तद्गतिदर्शनात् ३-१-१३

तुशब्दः शंकां व्यावर्तयति। इतरेषाम्—अनिष्टादिकारिणां चन्द्रारोहावरोहौ संयमने=यमशासने यातनामनुभूयैव। (पापफलमनुभूय इतरेषां पापिनां चन्द्रारोहावरोहौ।) कुतः? तद्गतिदर्शनात्—पापिनां यमसदनगतिदर्शनात्, "वैवस्वतं सङ्गमनं जनानाम्" इत्यादौ ॥ १३ ॥

स्मरन्ति च ३-१-१४

"सर्वे चेते वशं यान्ति यमस्य भगवन् किल" इति पराशरादयः स्मरन्ति च ॥ १४ ॥

अपि सप्त ३-१-१५

पापकर्मणां गन्तव्यत्वेन सप्तापि रौरवादिनरकान् स्मरन्ति। (सप्तापि रौरवादयो लोकाः पापिनां गन्तव्यत्वेन स्मर्यन्ते) ॥ १५ ॥

ननु सप्तसु लोकेषु गच्छतां कथं यमसदनप्राप्तिः। तत्राह—

तत्रापि तद्व्यापारादविरोधः ३-१-१६

तेष्वपि सप्तसु रौरवादिलोकेषु यमव्यापारात्—यमाज्ञयैव गमनात् यमवश्यताया अविरोधः। अतः पापिनामपि यमयातना अनुभूय

चन्द्रारोहावरोहौ अवर्जनीयौ। (अतोऽनिष्टादिकारिणामपि यमलोकं प्राप्य यातनाश्चानुभूय पश्चात् चन्द्रारोहावरोहौ भवतः।) ॥ १६ ॥

इति प्राप्त उच्यते—

विद्याकर्मणोरिति तु प्रकृतत्वात् ३-१-१७

तुशब्दः पक्षव्यावृत्त्यर्थः। न च पापकर्मणामर्चिरादिना ब्रह्मगमनं धूमादिना चन्द्रगमनं च संभवति, तयोर्विद्याकर्मणोः फलत्वात्। कथमिदमवगम्यते तत्फलत्वम्? इति प्रकृतत्वात्-इत्थं प्रकृतत्वात्। विद्याकर्मणी हि प्रकृत्य तत्फलत्वेन गतिद्वयं प्रतिपाद्यते, "तद्य इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते तेऽर्चिषमभिसंभवन्ति" इति, "अथ य इमे ग्रामे इष्टापूर्ते दत्तमित्युपासते, ते धूममभिसंभवन्ति" इति च। पापिनां विद्यारहितत्वेन ब्रह्मगमनाभाववत् पुण्यकर्मरहितत्वेन चन्द्रगमनमपि न संभवतीत्यर्थः ॥ १७ ॥

'पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति' इति पञ्चमाहुत्या देहारम्भश्रवणात् तस्याश्चन्द्रगमनपूर्वकत्वेन पापिनामपि देहारम्भाय चन्द्रगमनमवश्यम्भावीत्याशङ्क्याह—(त्यत आह—)

न तृतीये तथोपलब्धेः ३-१-१८

केवलपापकर्मणः तृतीयस्थानम्। न तृतीये स्थाने देहारम्भाय पञ्चमाहुत्यपेक्षाऽस्ति; तथोपलब्धेः—'वेत्थ यथा केनासौ लोको न सम्पूर्यते' इति द्युलोकस्याप्राप्ता क इति प्रश्नस्य प्रतिवचने, 'अथैतयोः पथोर्न कतरेण चन तानीमानि क्षुद्राण्यसकृदावर्तीनि भूतानि भवन्ति जायस्व म्रियस्वेत्येतत्तृतीयं स्थानम्; तेनासौ लोको न संपूर्यते' इति तृतीयस्य स्थानस्य द्युलोकाप्राप्तिश्रवणात् तस्य देहारम्भे पञ्चमाहुत्यनपेक्षत्वं ह्युपलभ्यते ॥ १८ ॥

स्मर्यतेऽपि च लोके ३-१-१९

पुण्यकर्मणामपि केषाञ्चिद् द्रौपद्यादीनां देहारम्भे पञ्चमाहुत्यनपेक्षत्वं शिष्टलोकेऽपि च स्मर्यते ॥ १९ ॥

दर्शनाच्च ३-१-२०

श्रुतावपि दृश्यते केषाञ्चिद्देहारम्भे पञ्चमाहुत्यनपेक्षत्वम्—'तेषां खल्वेषां भूतानां त्रीण्येव बीजानि भवन्त्याण्डजं जीवजमुद्भिज्जम्' इति स्वेदजोद्भिज्जयोर्देहारम्भे पञ्चमाहुत्यनपेक्षत्वम् ॥ २० ॥

'आण्डजं जीवजमुद्भिज्जम्' इत्यत्र स्वेदजस्य ग्रहणं न दृश्यत इत्याशङ्क्याह—

तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य ३-१-२१

"आण्डजं जीवजमुद्भिज्जम्" इत्यत्र तृतीयेनोद्भिज्जशब्देन संशोकजस्य—स्वेदजस्य अवरोधः—संग्रह इत्यर्थः। अतः केवलपापकर्मणां चन्द्रारोहावरोहौ न संभवतः ॥ २१ ॥

इति अनिष्टादिकार्यधिकरणम् ॥ ३ ॥

(४) तत्स्वाभाव्यापत्त्यधिकरणम्

तत्स्वाभाव्यापत्तिरुपपत्तेः ३-१-२२

धूमादिना चन्द्रमसं प्राप्तस्य प्रत्यवरोहप्रकार आम्नायते, "यथेतमाकाशमाकाशाद्वायुं वायुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वाऽभ्रं भवति अभ्रं भूत्वा मेघो भवति मेघो भूत्वा प्रवर्षति" इति। अत्राकाशादिभावः किं देवमनुष्यादिभाववत् आकाशादिशरीरत्वम्, उत तत्सादृश्यापत्तिरिति संशयः। आकाशादिशरीरत्वमिति पूर्वः पक्षः, श्रद्धावस्थस्य सोमराजभाववत्। तत्र हि तच्छरीरत्वमेवोच्यते। राद्धान्तस्तु—आकाशादिप्राप्तौ सुखदुःखानुभवाभावात् तत्सादृश्यापत्तिरेव। सुखदुःखानुभवाय हि सोमादिशरीरत्वम्। सूत्रार्थस्तु—तत्स्वाभाव्यापत्तिः-आकाशादिसादृश्यापत्तिः, उपपत्तेः-सुखदुःखानुभवाभावोपपत्तेः ॥ २२ ॥

इति तत्स्वाभाव्यापत्त्यधिकरणम्

(५) नातिचिराधिकरणम्

नातिचिरेण विशेषात् ३-१-२३

आकाशवायुधूमाभ्रमेघवर्षप्राप्तौ किं तत्रतत्र नातिचिरं तिष्ठति, उतानियम इति संशयः। अनियम इति पूर्वः पक्षः, नातिचिरेणेति विशेषवचनाभावात्। राद्धान्तस्तु—उत्तरत्र व्रीह्यादिभावे, "अतो वै खलु दुर्निष्प्रपतरम्" इति विशिष्य चिरेण गमनवचनं ततः प्राचीनेष्वचिरगमनं द्योतयतीत्याकाशादि यावद्व्रीह्यादिभावप्राप्ति नातिचिरं तिष्ठति—इति। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ २३ ॥

इति नातिचिराधिकरणम् ॥ ५ ॥

---

(६) अन्याधिष्ठिताधिकरणम्

अन्याधिष्ठिते पूर्ववदभिलापात् ३-१-२४

अवरोहन्तो जीवा व्रीह्यादिभावेन जायन्त इति श्रूयते, "मेघो भूत्वा प्रवर्षति। त इह व्रीहियवा ओषधिवनस्पतयस्तिलमाषा इति जायन्ते" इति। ते किं व्रीह्यादिशरीरा जायन्ते, उतान्यैः क्षेत्रज्ञैर्व्रीह्यादिशरीरैरधिष्ठितान् व्रीह्यादीन् आश्लिष्यन्तीति संशयः। "जायन्ते" इति वचनाद् व्रीह्यादिशरीर (रे) भोक्तारो जायन्त एवेति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु–व्रीह्यादिजन्महेतुभूतकर्मविशेषाश्रवणात् व्रीह्यादिसंश्लेषमात्रमेव। "जायन्ते" इतिजन्मवचनमौपचारिकम्। ब्राह्मणादिशरीरभावे हि "रमणीयचरणाः...कपूयचरणाः" इति जन्महेतुभूतं पुण्यपापरूपं कर्म श्रूयते। सूत्रार्थस्तु—अन्याधिष्ठिते—अन्यक्षेत्रज्ञाधिष्ठिते व्रीह्यादौ, संश्लेषमात्रम्, कुतः? पूर्ववदभिलापात्—आकाशादिभाववत् केवलव्रीह्यादिभावाभिलापात्; जन्महेतुभूतकर्मानभिलापादित्यर्थः ॥ २४ ॥

अशुद्धमिति चेन्न शब्दात् ३-१-२५

यद्यपि व्रीह्यादिभावेन जायन्त इत्यत्र जन्महेतुभूतं कर्म न श्रुतम्—तथापि पूर्वश्रुतमिष्टादिकर्म अग्नीषोमीयादि अहिंसागर्भत्वेनाशुद्धम् = हिंसात्वेनाशुचि व्रीह्यादिजन्मनोऽपि हेतुर्भवतीति चेत्—न, अहिंसात्व-

शब्दात्। पशोर्हि संज्ञपनस्य स्वर्गावाप्तिसाधनभाववादिशब्दः श्रूयते—"हिरण्यशरीर ऊर्ध्वं स्वर्गं लोकमेति", "न वा उ एतन्म्रियसे न रिष्यसि" इत्यादिः ॥ २५ ॥

इतश्च व्रीह्यादिसंश्लेषमात्रम्—

रेतस्सिग्योगोऽथ ३-१-२६

व्रीह्यादिभावानन्तरं रेतस्सिग्योगः श्रूयते, "यो यो ह्यन्नमत्ति यो यो रेतस्सिञ्चति तद् भूय एव भवति" इति। अत्र हि पुरुषसंश्लेषमात्रमेव श्रुतम्; एवमेव व्रीह्यादिभावेऽपीत्यर्थः ॥ २६ ॥

योनेः शरीरम् ३-१-२७

योनिप्राप्तेः पश्चादेवावरोहतो जीवस्य शरीरप्राप्तिः, तत्रैव सुखदुःखोपभोगात्। ततः प्राक् आकाशादिषु तत्तत्संश्लेमात्रमेवेत्यभिप्रायः ॥ २७ ॥

इति अन्याधिष्ठिताधिकरणम् ॥ ६ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे

तृतीयस्याध्यायस्य प्रथमः पादः ॥ १ ॥

अथ तृतीयेऽध्याये द्वितीयः पादः

(१) संध्याधिकरणम्

सन्ध्ये सृष्टिराह हि ३-२-१

स्वप्नमधिकृत्य श्रूयते—"न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्ति, अथ रथान् रथयोगान् पथस्सृजते" इत्यारभ्य, "अथ वेशान्ताः पुष्करिण्यः स्रवन्त्यः सृजते स हि कर्ता" इति। किं स्वाप्नानामप्यर्थानां स्रष्टा जीव एव, उत परमात्मेति संशयः। स्वप्नद्रशो जीवस्य सन्निधानात्, "स हि कर्ता" इति स एव परामृश्यते; जीवस्यापि सत्यसङ्कल्पत्वं प्रजापतिवाक्योदितमिति स एव स्रष्टेति पूर्वः पक्षः। राद्धा-

न्तस्तु—जीवस्य सत्यसङ्कल्पत्वं स्वाभाविकमपि संसारदशायां परमपुरुषसङ्कल्पात् तिरोहितमिति न जीवस्य सत्यसङ्कल्पमात्रेण स्रष्टृत्वमुपपद्यते। अतः परमपुरुष एव सकलेतरपुरुषानुभवाविषयान् तत्तत्पुरुषमात्रेणानुभाव्यान् तत्तत्कालावसानान् स्वाप्नान् अर्थान् सृजति। सूत्रार्थस्तु—सन्ध्ये—स्वप्ने श्रूयमाणा रथादिसृष्टिः स्वप्नदशा जीवेन कृताः। कुतः? आह हि। "स हि कर्ता" इति तस्यैव परामर्शादित्यर्थः॥ १॥

निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च ३-२-२

एनमेव जीवं निर्मातारं स्वाप्नानामर्थानाम् एके शाखिनोऽधीयते, "य एषु सुप्तेषु जागर्ति कामंकामं पुरुषो निर्मिमाणः" इति। अत्र कामशब्दनिर्दिष्टाः काम्यमानतया पुत्रादय एव। चशब्दोऽवधारणे। अत्र हि "सर्वान् कामान्" इति कामशब्देन प्रस्तुतान्, "शतायुषः पुत्रपौत्रान् वृणीष्व" इति विविनक्ति॥ २॥

मायामात्रं तु कात्स्न्र्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात् ३-२-३

तुशब्दात् पक्षो विपरिवर्तते। न जीवेन सृष्टं स्वाप्नमर्थजातम्; अपित्वीश्वर (अपितु परमेश्वर) मायामात्रं—सकलेतरपुरुषानुभवाविषयं तदेकानुभाव्यं तत्कालावसानमाश्चर्यरूपमर्थजातमीश्वरः सृजतीत्यर्थः। जीवस्य सतः सत्यसङ्कल्पत्वादेः कृत्स्नस्य संसारदशायामनभिव्यक्तस्वरूपत्वात् तस्य हि सङ्कल्पमात्रेण स्रष्टृत्वं नोपपद्यते। "कामंकामं पुरुषो निर्मिमाणः" इति च परमपुरुषमेव निर्मातारमाह—"य एषु सुप्तेषु जागर्ति", "तस्मिंल्लोकाः श्रितास्सर्वे तदु नात्येति कश्चन" इत्युपक्रमोपसंहारयोः परमपुरुषासाधरणधर्मप्रतीतेः। "स हि कर्ता" इति च तेनैकार्थ्यात् परमपुरुषमेवाह॥ ३॥

स्वाभाविकं चेज्जीवस्य सत्यसङ्कल्पत्वादिकम्, कथं नाभिव्यज्यत इत्याशङ्क्याह—(इत्यत्राह—)

पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ ३-२-४

तुशब्दः शङ्कानिवृत्त्यर्थः। परमपुरुषाभिध्यानादस्य स्वाभाविकं रूपमनादिकर्मप्रवाहेण कृतापराधतया तिरोहितम्; ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ—ततः परमपुरुषसङ्कल्पादेव हि, अस्य—जीवस्य, बन्धविपर्ययौ—संसार-

मोक्षौ श्रूयेते—"को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात् यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्। एष ह्येवानन्दयाति", "परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते" इत्यादौ ॥ ४ ॥

तिरोधानप्रकारमाह—

देहयोगाद्वा सोऽपि ३-२-५

सोऽपि तिरो [धान] भावः देहयोगाद्वा भवति। वाशब्दो विकल्पार्थः। व्यवस्थितश्च विकल्पः। देवमनुष्यादिदेहाकारपरिणताचिद्योगात् सृष्टिवेलायाम्, नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मदशापन्नाचिद्योगेन प्रलयकाले ॥ ५ ॥

सूचकश्च हि श्रुतेराचक्षते च तद्विदः ३-२-६

इतश्च स्वाप्ना रथादयो न जीवसङ्कल्पकृताः; यतः स्वप्नः शुभाशुभयोः सूचक इति श्रुतेरवगम्यते, "यदा कर्मसु काम्येषु स्त्रियं स्वप्नेषु पश्यति। समृद्धिं तत्र जानीयात्तस्मिन् स्वप्ननिदर्शने", "अथ स्वप्ने पुरुषं कृष्णं कृष्णदन्तम्" इत्यादिषु। स्वप्नाध्यायविदश्चाचक्षते। जीवसङ्कल्पकृतत्वे हि सूचकत्वं न संभवति; स्वसङ्कल्पकृतत्वे हि शुभानामेव सूचकान् अर्थान् सृष्ट्वा तानेव पश्येत्। अतः स्वाप्नानामर्थानां परमपुरुष एव स्रष्टा ॥ ६ ॥

इति सन्ध्याधिकरणम् ॥ १ ॥

(२) तदभावाधिकरणम्

तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि च ३-२-७

नाड्यः पुरीतत् ब्रह्म च सुषुप्तिस्थानत्वेन श्रूयन्ते; किमेषां विकल्पः, उत समुच्चय इति संशयः। विकल्प इति पूर्वः पक्षः—"आसु तदा नाडीषु सृप्तो भवति", "ताभिः प्रत्यवसृप्य पुरीतति शेते, "सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति" इति त्रयाणां नैरपेक्ष्यप्रतीतेः। राद्धान्तस्तु—प्रासादखट्वापर्यङ्कवत् कार्यभेदेन समुच्चये संभवति पाक्षिक-

बाधगर्भविकल्पो न युक्त इति समुच्चयो न्याय्यः। तत्र पर्यङ्कस्थानीयं ब्रह्म, यतः पर्यङ्कवत् साक्षाद्ब्रह्म सुषुप्तिस्थानम्। सूत्रार्थस्तु—तदभावः स्वप्नाभावः; सुषुप्तिरित्यर्थः। सुषुप्तिः नाडीष्वात्मनि च; चकारात् पुरीतति च; तच्छ्रुतेः—त्रयाणां सुषुप्तिस्थानत्वश्रुतेः। उक्तेन न्यायेन समुच्चयो न्याय्य इत्यभिप्रायः ॥ ७ ॥

अतः प्रबोधोऽस्मात् ३-२-८

अस्मात्—ब्रह्मणः प्रबोधश्रुतिरत एवोपपद्यते, "सत आगम्य न विदुः सत आगच्छामहे" इति ॥ ८ ॥

इति तदभावाधिकरणम् ॥ १ ॥

(३) कर्मानुस्मृतिशब्दविध्यधिकरणम्

स एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविधिभ्यः ३-२-९

किं सुषुप्त एव प्रबोधकाले उत्तिष्ठति, स एव वा अन्यो वेत्यनियम इति संशयः। सुषुप्तस्य सर्वोपाधिविनिर्मुक्तस्य ब्रह्मणि संपन्नस्य मुक्तादविलक्षणत्वेन प्राचीनशरीरसम्बन्धाभावात् स एवेति नियमो न संभवतीति पूर्वः पक्षः। सुषुप्तस्य ब्रह्मज्ञानाभावेन पूर्वकृतस्य कर्मणः तेनैवोपभोक्तव्यत्वात्, सोऽहमिति प्रत्यभिज्ञानात्, "त इह व्याघ्रो वा सिंहो वा" इत्यारभ्य "यद्यद्भवन्ति तदाभवन्ति" इति शब्दात्, मोक्षसाधनविध्यानर्थक्याच्च स एवोत्तिष्ठतीति राद्धान्तः। न चासौ शरीरेन्द्रियसंबन्धविनिर्मुक्तः, अपि तु करणकलेबरप्रवर्तनायासादाश्वासाय ब्रह्मण्यपीतः पुनराश्वस्तः प्रवर्तनायोत्तिष्ठति। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ ९ ॥

इति कर्मानुस्मृतिशब्दविध्यधिकरणम् ॥ ३ ॥

(४) मुग्धाधिकरणम्

मुग्धेऽर्धसम्पत्तिः परिशेषात् ३-२-१०

किं मूर्छा मरणादर्थान्तरम्, उत मरणमेवेति संशयः। सर्वेन्द्रियप्राणव्यापारोपरतेः मरणमेवेति पूर्वः पक्षः। आकारवैरूप्येण सूक्ष्मप्राणास्तित्वावगतेः मरणायार्ध (णेऽर्ध) सम्पत्तिरिति सिद्धान्तः। सूत्रार्थस्तु–मुग्धे मूर्च्छिते पुरुषे याऽवस्था, सा मरणायार्धसम्पत्तिः। कुतः? परिशेषात्। प्राणादिसर्वव्यापारोपरतेः न जागराद्यवस्था। न च गतप्राणा; आकारवैलक्षण्येन सूक्ष्मप्राणास्तित्वावगतेः मूर्च्छितस्यैव कस्यचित् पुनर्जीवनदर्शनाच्च न मरणमिति परिशेषान्मरणायार्धसम्पत्तिरित्यवगम्यते ॥ १० ॥

इति मुग्धाधिकरणम् ॥ ४ ॥

(५) उभयलिङ्गाधिकरणम्

न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि ३-२-११

किं जीवस्येव तदन्तर्यामिणः परस्य ब्रह्मणोऽपि जागरादिस्थानप्रयुक्तदोषाः संभवन्ति, उत नेति संशयः। "यः पृथिव्यां तिष्ठन्", "य आत्मनि तिष्ठन्", "यश्चक्षुषि तिष्ठन्", "यो रेतसि तिष्ठन्" इत्यादिना जीवस्येव सर्वावस्थासु अवस्थितिवचनात् छन्दतोऽपि पूयशोणितादिमज्जनमपुरुषार्थ एवेति सर्वे दोषाः भवन्तीति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु— "अपहतपाप्मा विजरः", "निरवद्यं निरञ्जनम्", "सत्यकामः सत्यसङ्कल्पः", "यस्सर्वज्ञस्सर्ववित्", "यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम्", "परः पराणां सकला न यत्र क्लेशादयः सन्ति परावरेशे" इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्यो निरस्तनिखिलदोषगन्धतासार्वज्ञ्यसत्यसङ्कल्पत्वाद्युभयलक्षणस्वरूपावगतेः परस्य ब्रह्मणः सर्वत्रान्तर्यामितयाऽवस्थितस्यापि न दोषगन्धः संभवति; अपि तु सर्वनियमनरूपलीलारस एव ॥

सूत्रार्थस्तु—न स्थानतोऽपि परस्य—पृथिव्यात्मादिष्वन्तर्यामितयाऽवस्थितस्यापि परस्य ब्रह्मणः, जीवस्य तत्रतत्रावस्थितस्य ये दोषाः उक्ताः, ते न संभवन्ति; कुतः? उभयलिङ्गं सर्वत्र हि। हिर्हेतौ, यतः सर्वत्र श्रुतिस्मृतिषु निरस्तनिखिलदोषत्वसमस्तकल्याणगुणात्मकत्वरूपोभयलिङ्गम्—उभयलक्षणं ब्रह्मावगतम् ॥ ११ ॥

भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात् ३-२-१२

यथा जीवस्य स्वतोऽपहतपाप्मत्वादिगुणकस्यापि देवादिशरीर-संबन्धितयाऽवस्थाभेदादुक्तदोषसंबन्धित्वम्—एवं परस्यापि, "यस्य पृथिवी शरीरम्" इति शरीरसंबन्धित्वावस्थाभेदात् ते दोषाः स्युरिति चेत्—न, प्रत्येकं-प्रतिपर्यायम्, अतद्वचनात्-दोषासंबन्धित्ववचनात्। "यस्य पृथिवी शरीरम्" इत्यादिषु, "एष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः" इत्यन्तर्यामिणो हि निर्दोषत्वमुच्यते। जीवस्य तु पराभिध्यानात् तत्तत्स्व-रूपं तिरोहितमित्युक्तम्। अतः शरीरसम्बन्धित्वेऽपि परस्यैते न दोषाः ॥ १२ ॥

अपि चैवमेके ३-२-१३

अपि च यदिदं जीवपरयोरेकस्मिन् शरीरे शरीरित्वेनावस्थित-योर्दोषसंबन्धित्वं तद्विपरीतत्वं चोक्तम्, एवमे (एतदे?)के शाखिनः स्वशब्देनाधीयते -"द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिष-स्वजाते। तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति" इति ॥

मनुष्यादिशरीरेषु शरीरित्वमेव जीवस्य नामरूपभाक्त्वेन कर्म-वश्यताहेतुः। तत् परस्याप्यविशिष्टं चेत्, कथं परस्य ब्रह्मणोऽकर्मवश्य-त्वेन कर्मफलानशनमुच्यते इत्यत आह—

अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात् ३-२-१४

मनुष्यादिशरीरेषु शरीरित्वेऽप्यरूपवदेव हि तत् परं ब्रह्म; कुतः? प्रधानत्वात् निर्वाहकत्वात्; जीवस्य नामरूपभाक्त्वेन कर्मफलाशनं निर्वोढुं परस्य तत्तच्छरीरे शरीरित्वेनावस्थानम्। यथाह—"यस्य पृथिवी शरी-रम्", "यस्याऽऽत्मा शरीरम्...आत्मानमन्तरो यमयति" "अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानां सर्वात्मा", "आकाशो हवै नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा तद्ब्रह्म" इति। अत उभयलिङ्गमेव परं ब्रह्म ॥ १४ ॥

"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इति प्रकाशैकस्वरूपता ब्रह्मण उच्यते, कथमुभयलिङ्गत्वमित्यत आह—

प्रकाशवच्चावैयर्थ्यात् ३-२-१५

यथा "सत्यं ज्ञानम्" इति वाक्यावैयर्थ्यात् प्रकाशो ब्रह्मणः स्वरूप-मित्यवगम्यते, तथा, "यः सर्वज्ञः सर्ववित्" "पराऽस्य शक्तिर्विविधैव

श्रूयते" इत्यादिवाक्यावैयर्थ्यात् कल्याणगुणाकरत्वं च ब्रह्मणस्स्वरूपमित्यवगम्यते इत्युभयलिङ्गमेव ॥ १५ ॥

आह च तन्मात्रम् ३-२-१६

"सत्यं ज्ञानम्" इति वाक्यं ब्रह्मणो ज्ञानं स्वरूपमित्येतावन्मात्रमाह; न पुनः कल्याणगुणाकरत्वं निषेधति ॥ १६ ॥

दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते ३-२-१७

दर्शयति च वेदान्तवाक्यगणो निरस्तनिखिलदोषत्वं कल्याणगुणाकरत्वं च, "निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम्", "तमीश्वराणां परमं महेश्वरं तं देवतानां परमञ्च दैवतम्" इत्यादिकः। स्मर्यते च, "यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम्", "अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा। मत्तः परतरं नान्यत्" इत्यादिषु ॥ १७ ॥

अत एव चोपमा सूर्यकादिवत् ३-२-१८

यतो ब्रह्मणो निरस्तनिखिलदोषत्वकल्याणगुणाकरत्वेनोभयलिङ्गत्वात् पृथिव्यादिस्थानतोऽपि न तत्तत्प्रयुक्तदोषगन्धसंभवः; अत एव शास्त्रेषु च जलसूर्यकाद्युपमा क्रियते, "आकाशमेकं हि यथा घटादिषु पृथक् भवेत्। तथात्मैको ह्यनेकस्थो जलाधारेष्विवांशुमान्" इत्यादिषु ॥ १८ ॥

अम्बुवदग्रहणात्तु न तथात्वम् ३-२-१९

तुशब्दश्चोद्यं द्योतयति। अम्बुनीवाग्रहणात्। यथाऽम्बुनि सूर्यः तत्रानवस्थित एव भ्रान्त्या तत्र स्थित इव गृह्यते, न तथा परमात्मा पृथिव्यादौ गृह्यते। "यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिव्या अन्तरः" इति परमार्थतःस्थितो गृह्यते; अतो न तथात्वम्—न सूर्यस्येव तत्प्रयुक्तदोषगन्धाभावः परमात्मनः, परमार्थतस्स्थितत्वात् ॥ १९ ॥

वृद्धिह्रासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामञ्जस्यादेवं दर्शनाच्च ३-२-२०

पृथिव्यादिषु विषमेषु स्थानेषु स्थितस्यापि परमात्मनः तदन्तर्भावात्—तत्रावस्थानतः तत्प्रयुक्तवृद्धिह्रासभाक्त्वम् "जलाधारेष्विवांशुमान्" इति दृष्टान्तेन निवर्त्यते। कुतोऽवगम्यते एतावन्मात्रमिति;

उभयसामञ्जस्यादेवम् — उभयदृष्टान्तोपादानसामञ्जस्यादेवमवगम्यते। "आकाशमेकं हि यथा घटादिषु पृथक् भवेत्" इति घटकरकादिषु विषमेष्ववस्थितमाकाशम्, "जलाधारेष्विवांशुमान" इति चांशुमन्तं परमार्थतोऽनवस्थितं चोभयं दृष्टान्ततयोपादाय, "तथाऽऽत्मैको ह्यनेकस्थः" इति निगमनात् तत्तत्स्थानप्रयुक्तवृद्धिह्रासभाक्त्वनिवर्तनमात्रं विवक्षितमित्यवगम्यते। अन्यत्रापि दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोस्सर्वसाम्याभावेऽपि, "सिंह इव माणवकः" इत्यादिषु दृष्टान्तोपादानदर्शनाच्चैवमवगम्यते ॥ २० ॥

"अथात आदेशो नेति नेति" इत्यादिना पूर्वप्रकृतस्य मूर्तामूर्तप्रपञ्चस्य ब्रह्मणो रूपत्वप्रतिषेधान्निष्प्रपञ्चं सन्मात्रमेव ब्रह्म; न पुनः उक्तस्वरूपमुभयलिङ्गमित्याशङ्क्याह—

प्रकृतैतावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः ३-२-२१

हीति हेतौ। "द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तं चामूर्तञ्च" इत्यादिना स्थूलस्य सूक्ष्मस्य च प्रपञ्चस्य ब्रह्मणो रूपतया प्रमाणान्तराप्रज्ञातस्य अत्रैव रूपतयोपदिष्टस्य निषेधासंभवात् प्रकृतैतावत्त्वं हि ब्रह्मणः प्रतिषेधति, पूर्वप्रकृतैतावन्मात्रं न भवति ब्रह्मेति हि, "अथात आदेशो नेति नेति" इत्यत्र प्रतिपाद्यत इत्यर्थः। ततो ब्रवीति च भूयः—ततः पूर्वोक्तात् भूयस्त्वं ब्रवीति च वाक्यशेषः, "न ह्येतस्मादिति नेत्यन्यत्परमस्ति। अथ नामधेयं सत्यस्य सत्यमिति। प्राणा वै सत्यं तेषामेष सत्यम्" इति। नेति निर्दिष्टादेतस्माद् ब्रह्मणोऽन्यन्न ह्यस्ति; परब्रह्मणोऽन्यत् स्वरूपतो गुणतश्चोत्कृष्टं न ह्यस्तीत्यर्थः। "सत्यस्य सत्यम्" इति ब्रह्मणो नामधेयम्। तस्य निर्वचनम्—प्राणा वै सत्यं तेषामेष सत्यम् इति। प्राणसाहचर्याज्जीवात्मानः प्राणाः। ते हि वियदादिवदनुत्पाद्यत्वेन सत्यम्। तेभ्योऽप्येष सत्यम्। ते हि कर्मानुगुणदेहयोगेन जन्मवन्तः। तदप्यस्य नास्तीति तेषामेष सत्यम्; ज्ञानसङ्कोचविकारस्याप्यसंभवात्। अतः प्रमाणान्तराप्रज्ञातस्वरूपस्य ब्रह्मणो मूर्तामूर्तप्रपञ्चप्रकारतयोपदेशात् पुनरपि प्रकारविशेषोपदेशाच्च, "अथात आदेशो नेतिनेति" इति पूर्वप्रकृतेयत्ता ब्रह्मणः प्रतिषिध्यत इत्यर्थः ॥ २१ ॥

ननु च वस्तुतः प्रत्यक्षेण निर्विशेषसन्मात्रमेव गृह्यते ; तदतिरिक्त भ्रान्त्या प्रतीयमानं सविशेषरूपमनूद्य "नेतिनेति" इति निषिध्यत इत्यत्राह—

तदव्यक्तमाह हि ३-२-२२

तत् ब्रह्म न केनापि प्रमाणेन व्यक्तम् ; तथा आह हि श्रुतिः—" न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य " इत्यादिका ॥ २२ ॥

ब्रह्मणः प्रमाणान्तराप्रज्ञाततां द्रढयति—

अपि संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् ३-२-२३

अपिच संराधन एवोपलभ्यते ; संराधनं सम्यक्प्रीतियुक्तं भजनम्, उपासनमिति यावत् । उपासनरूपतत्प्रीणनेन विना केनापि नोपलभ्यत इति श्रुतिस्मृतिभ्यामवगम्यते । "नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन । यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः", 'नाहं वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्यया...भक्त्या त्वनन्यया शक्यः' इति हि श्रुतिस्मृती । अतः केनापि प्रमाणेनानभिव्यक्तस्वरूपत्वाद्ब्रह्मणः "द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे" इत्यादिना ब्रह्मणः प्रकारतयोपदिष्टं जगदैश्वर्यम्, "नेतिनेति" इति न निषिध्यते ; किन्तु प्रकृतेयत्तामात्रं तु निषिध्यते ॥ २३ ॥

प्रकाशादिवच्चावैशेष्यं प्रकाशश्च कर्मण्यभ्यासात् ३-२-२४

इतश्च ज्ञानानन्दवज्जगदैश्वर्यमपि ब्रह्मणो रूपम् । येषां वामदेवादीनां संराधनरूपकर्मण्यभ्यासात् प्रकाशश्च सञ्जातः—दर्शनम् सञ्जातम्, तेषां दर्शने प्रकाशादिवत्—ज्ञानादेरिव जगदैश्वर्यस्याप्यवैशेष्यं प्रतीयते, "तद्धैतत्पश्यन् ऋषिर्वामदेवः प्रतिपेदे अहं मनुरभवं सूर्यश्च"; "अहं कक्षीवान्" इत्यादौ ॥ २४ ॥

अतोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गम् ३-२-२५

अतोऽनन्तेन कल्याणगुणगणेन योगो ब्रह्मणस्सिद्धः । तथा सत्युभयलिङ्गमेव ब्रह्म ॥ २५ ॥

इति उभयलिङ्गाधिकरणम् ॥ ५ ॥

(६) अहिकुण्डलाधिकरणम्

उभयव्यपदेशात्त्वहिकुण्डलवत् ३-२-२६

"द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे" इत्यादिनोपदिष्टमचिद्वस्तुनो ब्रह्मरूपत्वं किं ब्रह्मरूपस्यैवाचिद्रूपेण परिणामाद्भवति, उत परस्मिन् ब्रह्मण्यचिद्वस्तुनि चैकजातियोगात्, अथ जीववद् ब्रह्मशरीरतया ब्रह्मविशेषणत्वेनेति संशयः। भिन्नत्वाभिन्नत्वरूपोभयव्यपदेशोपपत्तये ब्रह्मैवाचिद्रूपेण परिणमत इति प्रथमः पक्षः। तथा तु सति ब्रह्मणो निर्दोषत्वादिकं बाध्येतेत्येकजातियोगेनेति द्वितीयः पक्षः। एवं सति "आत्मैवेदं सर्वम्", "ब्रह्मैवेदं सर्वम्" इति ब्रह्मस्वरूपस्यैव सर्वशब्दवाच्यत्वव्यपदेशबाधः स्यात्। न ह्येकैव गोव्यक्तिः खण्डो मुण्डः पूर्णशृङ्गो गौः इत्यादिसर्वगोव्यक्तिवाचकशब्दैरभिधीयते। अतो जीवस्येव ब्रह्मशरीरतया ब्रह्मविशेषणत्वेनाचिद्वस्तुनोऽपि ब्रह्मांशत्वमिति राद्धान्तः।

सूत्रार्थस्तु—तुशब्दोऽवधारणे। अहेः कुण्डलभावादिवद् ब्रह्मस्वरूपस्यैवाचिद्रूपेणावस्थानम्; कुतः? नानात्वैकत्वोभयव्यपदेशात्॥ २६॥

प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात् ३-२-२७

वाशब्दोऽनन्तरोक्तव्यावृत्त्यर्थः। यथा प्रकाशतदाश्रययोः तेजस्त्वेनैकजातियोगादभिन्नत्वं भिन्नत्वञ्च, एवमचिद्ब्रह्मणोरपि॥ २७॥

पूर्ववद्वा ३-२-२८

वाशब्दः पक्षद्वयव्यावृत्त्यर्थः: पूर्ववत्—यथा पूर्वत्र, "अंशो नानाव्यपदेशात्", "प्रकाशादिवत्तु नैवं परः" इत्युभयव्यपदेशोपपत्तये ब्रह्मणो निर्दोषत्वसिद्धये च प्रकाशजातिगुणशरीरवत् पृथक्सिद्ध्यनर्हविशेषणतया जीवस्य ब्रह्मांशत्वमुक्तम्—एवमचिद्वस्तुनोऽपि। अचिद्वाचिशब्देनाप्यचिद्वस्तुविशिष्टं ब्रह्मैवाभिधेयमिति "आत्मैवेदं 'सर्वम्', ब्रह्मैवेदं सर्वम्," इत्यभेदव्यपदेशोपपत्तिः। विशेषणविशेष्ययोस्स्वरूपस्वभावभेदज्ञापनाय विशेषणविशेष्यौ निष्कृष्य भेदेन व्यपदेशश्चोपपद्यते, 'क्षरं त्वविद्या ह्यमृतं तु विद्या विद्याविद्ये ईशते यस्तु सोऽन्यः" इति। ब्रह्मणो निर्दोषत्वञ्च॥ २८॥

प्रतिषेधाच्च ३-२-२९

"स वा एष महानज आत्माऽजरोऽमरः" "नास्य जरयैतज्जीर्यति" "विजरो विमृत्युः" इत्यादिभिः ब्रह्मणोऽचिद्धर्मप्रतिषेधाच्च विशेषणविशेष्यभावेनैवांशांशिभाव इत्यर्थः ॥ २९ ॥

इति अहिकुण्डलाधिकरणम् ॥ ६ ॥

(७) पराधिकरणम्

परमतस्सेतून्मानसंबन्धभेदव्यपदेशेभ्यः ३-२-३०

"यतो वा इमानि" इत्यादिना जगज्जन्मादिकारणतया निर्दिष्टात् परस्माद् ब्रह्मणोऽपि परं तत्त्वं किञ्चिदस्ति, नेति संशयः। इतोऽपि परमस्तीति पूर्वः पक्षः। "अथ य आत्मा स सेतुः" इति अस्य सेतुत्वव्यपदेशात्, "एतं सेतुं तीर्त्वा" इति अस्य तरितव्यत्वोपदेशाच्चातोऽन्यदप्यस्तीति गम्यते। "चतुष्पाद्ब्रह्म" "षोडशकलम्" इति परिमितत्वव्यपदेशाच्चापरिमितमन्यदस्तीति प्रतीयते। "अमृतस्यैष सेतुः" इति प्रापकत्वश्रुतेश्चानेन प्राप्यमन्यदस्तीति प्राप्यप्रापकरूपसंबन्धात् प्रतीयते। तथा, "तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम्", "ततो यदुत्तरतरम्" इति पुरुषशब्दनिर्दिष्टाद् ब्रह्मण उत्तरतरत्वेन भेदव्यपदेशाच्चान्यत् परमस्ति।

राद्धान्तस्तु—"न ह्येतस्मादिति नेत्यन्यत्परमस्ति" इति नेति निर्दिष्टात् मूर्तामूर्तरूपाद् ब्रह्मणोऽन्यत्परं नास्तीति परतत्त्वनिषेधात्कारणात् ब्रह्मणोऽन्यत्परं नास्ति। सेतुत्वव्यपदेशस्तु "एषां लोकानामसंभेदाय" इति सर्वलोकासङ्करकरत्वकृतः। "एतं सेतुं तीर्त्वा" इति तरतिरपि 'वेदान्तं तरति' इतिवत् प्राप्तिवचनः। "चतुष्पाद्ब्रह्म", "षोडशकलम्" इत्युन्मानव्यपदेशोऽपि "वाक् पादः...चक्षुः पादः" इतिवदुपासनार्थः। संभवति चापरिमितस्यापि तत्तद्देशसंबन्धितयोन्मितत्वानुसन्धानम्। "अमृतस्यैष सेतुः" इति स्वस्यवामृतस्य स्वयमेव प्रापकमुच्यते, "यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः" इत्यादिश्रुतेः। "ततो यदुत्तरतरम्" इत्यपि, "तेनेदं पूर्णम्" इति निर्दिष्टात्पुरुषादन्यस्य न परत्वमाह; अपि तु "तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय" इति पूर्वप्रतिज्ञातं पुरुषवेदनस्यामृतत्वहेतुत्वमन्यस्य चापथत्वं सहेतुकमुपसंहरति। "यस्मात्परं नापरमस्ति किञ्चित्" इत्यारभ्य, "तेनेदं पूर्णं

पुरुषेण सर्वम्" इति पुरुषस्य सर्वस्मात्परत्वं ज्यायस्त्वमन्यस्य परत्वाभावं च प्रतिपाद्य, ततो हेतोः यदुत्तरतरं पुरुषतत्त्वम्; तदेवारूपमनामयम्; य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति अथेतरे दुःखमेवापियन्ति इति पूर्वप्रतिज्ञातमेवोपसंहृतम् ॥ ३० ॥

सूत्रार्थस्तु—परमतः—"जन्माद्यस्य यतः" इत्यारभ्य 'अतोऽनन्तेन तथाहि लिङ्गम्" इत्यन्तेन प्रतिपादितान्निखिलजगदेककारणात्सर्वान्तरात्मनः निरस्तनिखिलदोषगन्धानवधिकातिशयानन्तकल्याणगुणाकरात् परस्माद्ब्रह्मणः परमपि किञ्चिदस्तीति कश्चिन्मन्यते। कुतः? सेतून्मानसंबन्धभेदव्यपदेशेभ्यः। व्याख्याताश्चैते ॥ ३० ॥

सामान्यात्तु ३-२-३१

तुशब्दः पक्षं व्यावर्तयति; सेतुत्वव्यपदेशस्तावत् तस्मात्परं नावगमयति। सेतुसामान्यात्—सादृश्याज्जगद्विधृतिरूपात् ब्रह्मणस्तथाव्यपदेश इति श्रुतिरेव सेतुशब्दं व्याचष्टे—"अथ य आत्मा स सेतुर्विधृतिरेषां लोकानामसंभेदाय" इति। यद्यत्स्वभावा लोकाः सृष्टास्तत्तत्स्वभावासङ्कराय सर्वान् लोकान् अयमेव सेतुवत् बिभर्तीति सेतुरित्यर्थः ॥ ३१ ॥

बुद्ध्यर्थः पादवत् ३-२-३२

"चतुष्पाद्ब्रह्म", "पादोऽस्य विश्वा भूतानि" इत्युन्मानव्यपदेशस्तथाऽनुसन्धानार्थः; 'वाक् पादः...चक्षुः पादः" इतिवत् ॥ ३२ ॥

अपरिमितस्वरूपस्यानुसन्धानार्थतयापि कथं परिमितत्वमित्यत आह-

स्थानविशेषात् प्रकाशादिवत् ३-२-३३

प्रतिपन्नवागादिस्थानविशेषसंबन्धात् तत्तत्स्थानसंबन्धित्वेनावच्छिद्यानुसन्धानं युज्यते; यथा प्रकाशादेर्विततस्यापि वातायनघटादौ ॥

उपपत्तेश्च ३-२-३४

"अमृतस्यैष सेतुः" इत्यमृतस्य स्वस्य स्वयमेव प्रकाश इति सेतुत्वव्यपदेशोपपत्तेश्चान्यत्परमस्तीति कल्पनं न युज्यते। "नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन। यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम्" इति हि श्रूयते ॥ ३४ ॥

तथाऽन्यप्रतिषेधात् ३-२-३५

"तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वं" "ततो यदुत्तरतरम्" इति पुरुषादन्यस्य न परत्वमाह—"न तस्येशे कश्चन", "न ह्येतस्मादिति नेत्यन्यत् परमस्ति", "यस्मात्परं नापरमस्ति किञ्चिद्यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति कश्चित्"–यस्मादपरं परं नास्ति किञ्चिदित्यर्थः–एवमादिषु पुरुषादन्यस्य परत्वप्रतिषेधात्। "ततो यदुत्तरतरम्" इति तु यतः पुरुषतत्त्वमेवोत्तरतरम्; ततो हेतोः यदुत्तरतरं पुरुषतत्त्वम्; तदेव "अरूपमनामयम्" इत्यादिना ? व्याख्यात [व्य?] म् '·एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति" इति–"तमेव विदित्वाऽति मृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय" इति प्रतिज्ञातमेवोपसंहृतम्। "न तस्येशे कश्चन तस्य नाम महद्यशः" इति च पुरुषतत्त्वमेव वदति। अनन्तरम्, "अद्भ्यः संभूतो हिरण्यगर्भ इत्यष्टौ" इति पुरुषतत्त्ववाचिनैकवाक्यत्वावगमात्; "अम्भस्यपारे" "यमन्तस्समुद्रे कवयो वयन्ति" इति च प्रक्रमात् ॥ ३५ ॥

अनेन सर्वगतत्वमायामशब्दादिभ्यः ३-२-३६

अनेन ब्रह्मणा सर्वस्य व्याप्तत्वम्, "तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम्", "अन्तर्बहिश्च तत् सर्वं व्याप्य नारायणः स्थितः", "नित्यं विभुं सर्वगतं सुसूक्ष्मं तदव्ययं यद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः" इत्यायामशब्देभ्यः – सर्वव्याप्तिवाचिशब्देभ्योऽवगम्यते। एवमवगम्यमानमेतस्मात्परं वारयतीत्यर्थः। आदिशब्दात्, "आत्मैवेदं सर्वम्" इत्यादयो गृह्यन्ते। अतः "यतो वा इमानि" इत्यादिनाऽवगतजगन्निमित्तोपादानकारणात् (कारणभावात्?) ब्रह्मणोऽन्यत् परं न विद्यते ॥ ३६ ॥

इति पराधिकरणम् ॥ ७ ॥

(८) फलाधिकरणम्

फलमत उपपत्तेः ३-२-३७

किं वेदोदितं यागदानहोमादिकमुपासनाख्यं च, "यजेत" "उपासीत" इति कामिनो मुमुक्षोश्च कर्तव्यतया श्रूयमाणं कर्मैवापूर्वद्वारेण भोगापवर्गरूपफलदम्, उत तत्तदाराधनैः प्रीतः परमपुरुष एव फलद इति संशयः। कर्मैवेति पूर्वः पक्षः। लोके मर्दनादेः कृष्यादेश्च कर्मण

एव सक्षात् परम्परया वा फलप्रदत्वदर्शनात् । वेदे च "यजेत स्वर्गकामः", "आत्मानमेव लोकमुपासीत" इति कामिनो मुमुक्षोश्च कर्तव्यतया श्रूयमाणं कर्म तत्तत्फलसाधनतयाऽवगतं क्षणिकमप्यपूर्वद्वारेण भोगापवर्गरूपसर्वफलप्रदम् । राद्धान्तस्तु—कर्तव्यतयाऽवगतस्य यागादेरुपासनस्य च "यज देवपूजायाम्" इत्यादिनाऽवगतधात्वर्थस्वाभाव्यात्, "वायुमेव स्वेन भागधेयेनोपधावति स एवैनं भूतिं गमयति" इति वाक्यशेषाच्च, "इष्टापूर्तं बहुधा जातं जायमानं विश्वं विभर्ति भुवनस्य नाभिः । तदेवाग्निस्तद्वायुस्तत्सूर्यस्तदु चन्द्रमाः", "स तया श्रद्धया युक्तस्तस्याराधनमीहते । लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान्", "अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च", "स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः", "तत्प्रसादात् परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम्" इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्यश्च, परमपुरुष एव कर्मभिरुपासनेन चाराधितो भोगापवर्गरूपफलप्रदः । लोके च कृष्यादिकर्मभिः सस्यादिकमुत्पाद्य, तेन भृत्यद्वारेण साक्षाद्वा राजानमभ्यर्च्य, तत एवापेक्षितानि लभन्ते । अतः परमपुरुष एव फलप्रदः ॥

सूत्रार्थस्तु—फलमत उपपत्तेः—अतः—परस्माद्ब्रह्मण एव कर्मभिरुपासनेन चाराधितात् भोगापवर्गरूपफलम् । कुतः? उपपत्तेः—कर्म हि क्षणध्वंसि न कालान्तरभाविफलायालम् । स हि सर्वज्ञः सर्वशक्तिः परमकारुणिको महोदारः अनादिरनन्तश्च सर्वेश्वरः स्वाराधनरूपेण कर्मणा आराधितः फलप्रद इत्युपपद्यते ॥ ३७ ॥

श्रुतत्वाच्च ३-२-३८

"स वा एष महानज आत्मा अन्नादो वसुदानः", "एष ह्येवानन्दयाति" इति भोगापवर्गरूपं फलमयमेव ददातीति हि श्रूयते ॥ ३८ ॥

जैमिनिरत एव ३-२-३९

यागादिकमुपासनात्मकं च धर्ममेव फलप्रदं जैमिनिराचार्यो मन्यते; अत एव—उपपत्तेः श्रुतत्वाच्चेत्यर्थः । लोके कृष्यादेर्मर्दनादेश्च कर्मण एव साक्षात् परम्परया वा फलदायित्वदर्शनात् वेदेऽपि तथैव युक्तमित्युप-

पत्तिः। उपपद्यते चापूर्वद्वारेण साधनत्वम्। "यजेत स्वर्गकामः", "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" इति कामिनः कर्तव्यतया कर्मविधानान्यथानुपपत्त्या कर्मैवापूर्वद्वारेण फलसाधनमित्यवगम्यते ॥ ३९ ॥

पूर्वं तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात् ३-२-४०

तुशब्दः पक्षव्यावृत्त्यर्थः। पूर्वोक्तं परमपुरुषस्यैव फलप्रदत्वं भगवान् बादरायणो मन्यते। कुतः? हेतुव्यपदेशात्—"वायुमेव स्वेन भागधेयेनोपधावति स एवैनं भूतिं गमयति" इति वाय्वाद्यात्मना अवस्थितस्य परमपुरुषस्यैव फलप्रदत्वव्यपदेशात्। "यो वायौ तिष्ठन्" इति च वाय्वाद्यात्मना स एव व्यवस्थितः श्रूयते "तदेवाग्निस्तद्वायुस्तत्सूर्यस्तदु चन्द्रमाः" इति च। तत्परित्यागेनापूर्वस्य फलसाधनत्वकल्पने श्रुतहानमश्रुतकल्पनं च। विध्यपेक्षितफलसाधनत्वप्रकारे वाक्यशेषेणावगते सति न फलसाधनत्वप्रकारकल्पनं न्याय्यम्; यथैव हि रात्रिसत्रादिष्वधिकारी न कल्प्य (धिकारकल्पनम्) इत्यर्थः ॥ ४० ॥

इति फलाधिकरणम् ॥ ८ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे
तृतीयस्याध्यायस्य द्वितीयः पादः ॥ २ ॥

अथ तृतीयः पादः

(१) सर्ववेदान्तप्रत्ययाधिकरणम्

सर्ववेदान्तप्रत्ययं चोदनाद्यविशेषात् ३-३-१

किं सर्वेषु श्रूयमाणा दहरविद्या एकैव, उत विद्यान्तरमिति संशयः। अविशेषपुनश्श्रवणस्य प्रकरणान्तरस्य च विद्याभेदहेतुत्वात् विद्यान्तरमिति पूर्वः पक्षः। चोदनाफलसंयोगरूपाख्यानामविशेषात्, प्रतिपत्तृभेदेन पुनश्श्रवणोपपत्तेः, तत एव प्रकरणान्तरत्वाभावाच्च विद्यैक्यमिति

राद्धान्तः। विद्यासु गुणोपसंहारादिचिन्तार्थं शाखान्तराधिकरणोक्तन्यायः तत्फलं च स्थिरीकृतम्।

सूत्रार्थस्तु — सर्ववेदान्तप्रत्ययमेकं दहराद्युपासनम्। कुतः? चोदनाद्यविशेषात् ॥ १ ॥

भेदान्नेति चेदेकस्यामपि ३-३-२

अविशेषपुनश्श्रुत्या विद्याभेदावगमान्न विद्यैक्यमिति चेत्—एकस्यामपि विद्यायां शाखान्तरे प्रतिपत्तृभेदात् पुनश्श्रवणमर्थवदिति न विद्याभेदः ॥ २ ॥

"तेषामेवैतां ब्रह्मविद्यां वदेत शिरोव्रतं विधिवद्यैस्तु चीर्णम्" इत्याथर्वणिकानां शिरोव्रतस्य विद्योपदेशाङ्गत्वनियमदर्शनं विद्याभेदं द्योतयति, विद्यैक्ये ह्याथार्वणिकानामेवेति नियमो नोपपद्यत इत्याशङ्क्याह—

स्वाध्यायस्य तथात्वे हि समाचारेऽधिकाराच्च सववच्च तन्नियमः ३-३-३

शिरोव्रतं न विद्याङ्गम्, अपि तु स्वाध्यायस्य तथात्वे हि—स्वाध्यायस्य तज्जन्यसंस्कारभाक्त्वे हि तन्नियमः, "नैतदचीर्णव्रतोऽधीयीत" इत्यध्ययनसंबन्धात्; समाचाराख्ये ग्रन्थे "इदमपि वेदव्रतेन व्याख्यातम्" इति वेदव्रतत्वावगमाच्च। "ब्रह्मविद्यां वदेत"—वेदविद्यामित्यर्थः। सववच्च तन्नियमः—यथा हि सवहोमाः सप्तसूर्यादयः शतौदनपर्यन्ताः आथर्वणिकैकाग्निसंबन्धिनः तत्रैव भवन्ति, तथेदमप्याथर्वणवेदसंबन्धित्वेन तत्रैव भवति ॥ ३ ॥

दर्शयति च ३-३-४

दर्शयति च श्रुतिरुपासनस्य सर्ववेदान्तप्रत्ययत्वम्। छान्दोग्ये दहरविद्यायाम्, "तस्मिन् यदन्तः" इति विहितमपहतपाप्मत्वादिगुणाष्टकं तैत्तिरीयके केवलं "तस्मिन् यदन्तस्तदुपासितव्यम्" इत्येवोक्तम्; तदुभयत्र विद्यैकत्वे संभवति ॥ ४ ॥

उपसंहारोऽर्थाभेदाद्विधिशेषवत् समाने च ३-३-५

तदेवं सर्ववेदान्तेषु दहराद्युपासने समाने—एकस्मिन् सति तत्तदुपासने वेदान्तान्तरविहितस्य गुणस्य वेदान्तान्तरे चोपसंहारः कर्तव्यः

कुतः? अर्थाभेदात्—तद्विद्याङ्गत्वेन तदुपकाराभेदात्। विधिशेषवत्—यथैकस्मिन् वेदान्ते वैश्वानरविद्यादिविधिशेषतया विहितस्य गुणस्य तदुपकारायोपसंहारः; तथा वेदान्तान्तरेऽपि तद्विद्याङ्गत्वाविशेषादुपसंहारो न्याय्यः ॥ ५ ॥

इति सर्ववेदान्तप्रत्ययाधिकरणम् ॥ १ ॥

(२) अन्यथात्वाधिकरणम्

अन्यथात्वं शब्दादिति चेन्नाविशेषात् ३-३-६

अस्ति ह्युद्गीथविद्या वाजिनां छान्दोगानां च। वाजिनां तावत्, "हन्तासुरान् यज्ञ उद्गीथेनात्ययाम" इत्यारभ्य उद्गीथे प्राणदृष्ट्योपासनं शत्रुपरिभवफलं विहितम्। छन्दोगानामपि, "तद्ध देवा उद्गीथमाजह्रुः अनेनैनानभिहनिष्यामः" इत्यारभ्य उद्गीथे प्राणदृष्ट्योपासनमेव शत्रुपरिभवफलमुक्तम्। किमुभयत्र विद्यैक्यम्, उत विद्याभेद इति संशयः चोदनाद्यविशेषाद्विद्यैक्यमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—यद्यप्युभयत्रोद्गीथे प्राणदृष्ट्योपासनमविशिष्टमुक्तम्—तथापि छन्दोगानाम् "ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत" इति प्रकृत्य, "उद्गीथमाजह्रुरनेनैनानभिहनिष्यामः" इत्युद्गीथावयवे प्रणवे प्राणदृष्ट्योपासनमुक्तम्; वाजिनां तु "हन्तासुरान् यज्ञ उद्गीथेनात्ययाम" इत्युपक्रमादविशेषेण कृत्स्नोद्गीथे प्राणदृष्ट्योपासनमुक्तम्। "अथ ह य एवायं मुख्यः प्राणस्तमुद्गीथमुपासाञ्चक्रिरे" इति छन्दोगानामुद्गानकर्मण्युद्गीथावयवे प्रणवे प्राणदृष्टिविधानात्, वाजिनां तु, "अथ हेममासन्यं प्राणमुचुस्त्वं न उद्गायेति। तथेति तेभ्य एव प्राण उदगायत्" इति कृत्स्नोद्गीथस्य कर्तरि प्राणदृष्टिविधानाच्चोभयत्र रूपभेदाद्विद्याभेद इति ॥

सूत्रार्थस्तु—अन्यथात्वं शब्दादिति चेदिति राद्धान्तच्छायया परिचोद्य, नाविशेषादिति पूर्वपक्षी परिहरति। 'अथ ह य एवायं मुख्यः प्राणस्तमुद्गीथमुपासाञ्चक्रिरे", "अथ हेममासन्यं प्राणमूचुस्त्वं न उद्गायेति तथेति तेभ्य एष प्राण उदगायत्" इत्येकत्रोद्गीथे प्राण-

दृष्टिशब्दात्, इतरत्रोद्गातरि प्राणदृष्टिशब्दाच्च रूपान्यथात्वमिति चेत्—न रूपभेदः; कुतः; अविशेषात् — उपक्रमे ह्यविशेषेण "उद्गीथेनात्ययाम", "उद्गीथमाजह्रुरनेनैनानभिहनिष्यामः" इत्युद्गीथस्यैवोपास्यत्वप्रतीतेः, "त्वं न उद्गायेति तथेति तेभ्य एष प्राण उदगायत्" इति कर्मण्येवोद्गीथे कर्तृत्वमुपचर्यत इति युक्तम्; अन्यथोपक्रमविरोधः स्यात् ॥ ६ ॥

न वा प्रकरणभेदात् परोवरीयस्त्वादिवत् ३-३-७

न चैतदस्ति—यत् रूपैक्याद्विद्यैक्यमिति ; कुतः ? प्रकरणभेदात्—छान्दोग्ये हि "ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत" इत्युद्गीथावयवभूतं प्रणवमुपास्य प्रकृत्य, "उदगीथमाजह्रुः" इति वचनादुद्गीथावयवभूतः प्रणव एवोद्गीथशब्देनोच्यत इत्यवगम्यते; वाजसनेयके त्वविशेषेण, "उद्गीथेनात्ययाम" इत्युपक्रमात् कृत्स्नोद्गीथ उपास्यः। अत उद्गीथे प्राणदृष्ट्यविशेषेऽपि रूपभेदाद्विद्याभेदः। परोवरीयस्त्वादिवत्—यथैकस्यामपि शाखायाम् उद्गीथावयवभूते प्रणवे परमात्मदृष्टिविधानसाम्येऽपि हिरण्मयपुरुषदृष्टिविधानात् परोवरीयस्त्वादिगुणविशिष्टदृष्टिविधानमर्थान्तरमिति रूपभेदः—तद्वदत्रापि। एवं प्रकरणभेदेनोपक्रम एवैकत्रोद्गीथावयवविषयत्वेनान्यत्र कृत्स्नोद्गीथविषयत्वेन चोपासनभेदे सिद्धे सति उपसंहारस्थं कर्मविषयं कर्तृविषयं च प्राणदृष्टिविधानं यथाश्रुतमवतिष्ठत इत्यभिप्रायः ॥ ७ ॥

संज्ञातश्चेत्तदुक्तम् अस्ति तु तदपि ३-३-८

उद्गीथविद्येति संज्ञैक्यात् तत्--विद्यैक्यमुक्तं चेत्-तत्-संज्ञैक्यं विधेयभेदेऽपि अस्ति तु—अस्त्येवेत्यर्थः। यथा नित्याग्निहोत्रे, कुण्डपायिनामयनाग्निहोत्रे च; यथा च छान्दोग्ये प्रथमप्रपाठकोदितासु बह्वीषु विद्यासु उद्गीथविद्येति संज्ञैक्यम् ॥ ८ ॥

व्याप्तेश्च समञ्जसम् ३-३-९

प्रथमप्रपाठके उपक्रमवदुत्तरास्वप्युद्गीथविद्यासूद्गीथावयवस्य प्रणवस्यैवोपास्यत्वव्याप्तेर्मध्यगतस्य "तद्ध देवा उद्गीथमाजह्रुः" इत्युद्गीथशब्दस्यापि प्रणवविषयत्वमेव समञ्जसम् ॥ ३ ॥

इति अन्यथात्वाधिकरणम् ॥ २ ॥

सूत्रार्थस्तु–सर्वाभेदादित्यतोऽभेदादिति वर्तते, आनन्दादयो गुणाः सर्वासूपसंहर्तव्याः, प्रधानस्य—गुणिनो ब्रह्मणस्सर्वासु विद्यास्वभेदात्। सर्वासु परविद्यासु ब्रह्मैकमेवानुसन्धेयं चेत्, यैर्गुणैर्विना ब्रह्मस्वरूपानुसन्धानमशक्यम्, ते च ज्ञानानन्दादयोऽनुसन्धेया इत्यर्थः ॥ १० ॥

प्रियशिरस्त्वाद्यप्राप्तिरुपचयापचयौ हि भेदे ३-२-१२

आनन्दादीनां प्राप्तावपि, "तस्य प्रियमेव शिरः। मोदो दक्षिणः पक्षः" इति प्रियशिरस्त्वादीनामप्राप्तिः; ब्रह्मस्वरूपगुणत्वाभावात् तेषाम्। ब्रह्मणः शिरःपक्षादिभेदे स्वरूपे सति ब्रह्मण उपचयापचयौ प्रसज्येयाताम्। ततश्च, "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" 'आनन्दोऽजरः' इत्यादिर्विरुध्यते ॥ इ२ ॥

प्रियशिरस्त्वादिभ्य आनन्दादीनां विशेषमाह—

इतरे त्वर्थसामान्यात् ३-२-१३

इतरे आनन्दादयः अर्थसामान्यात् ब्रह्मस्वरूपसामान्यात् सर्वास्वनुवर्तन्ते। ब्रह्मस्वरूपनिरूपणधर्मत्वेन ब्रह्मस्वरूपसमाना हि ते ॥

प्रियशिरस्त्वादयो ब्रह्मस्वरूपधर्मा न भवन्ति चेत्—तदभिधानं किमर्थमित्यत आह—

आध्यानाय प्रयोजनाभावात् ३-३-१४

अनुचिन्तनार्थं तदभिधानम्, प्रयोजनान्तराभावात्। "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" इति वेदितव्यतयोपदिष्टं ब्रह्म आनन्दमयं प्रियमोदादिरूपेण विभज्य शिरःपक्षादित्वेन रूपयित्वा बुद्धावारोप्यत इत्यर्थः ॥ १४ ॥

आत्मशब्दाच्च ३-३-१५

"अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः" इत्यात्मशब्दाच्च प्रियशिरस्त्वादयो न ब्रह्मस्वरूपधर्माः; शिरःपक्षादयो हि नात्मधर्माः ॥ १५ ॥

आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात् ३-३-१६

"अन्योऽन्तर आत्मा" इत्यात्मशब्देन परमात्मन एव गृहीतिः—ग्रहणम्; इतरवत्—"आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्" इत्यात्मशब्देन यथा परमात्मनो ग्रहणम्, तद्वत्। कथमिदमवगम्यते,? तदेकार्थादुत्तरात्, 'सोऽकामयत बहु स्याम् प्रजायेय' इत्यादिवाक्यात् ॥ १६ ॥

अन्वयादिति चेत् स्यादवधारणात् ३-३-१७

पूर्वेषु, "अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमयः" इत्यादिवाक्येष्वनात्मस्वप्यात्मशब्दान्वयात् कथमुत्तरवाक्यान्निर्णय इति चेत् — "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशस्संभूतः" इति प्रकृतस्यात्मन एव प्राणमयादिष्वानन्दमयपर्यन्तेषु आत्मशब्देनावधारणात् स्यादेव निर्णयः। अतः प्रियशिरस्त्वादीनामनात्मधर्मत्वात्, ज्ञानानन्दादीनामात्मस्वरूपनिरूपणधर्मत्वाच्च तेषामेव सर्वत्रोपसंहारः ॥ १७ ॥

इति आनन्दाद्यधिकरणम् ॥ ४ ॥

(५) कार्याख्यानाधिकरणम्

कार्याख्यानादपूर्वम् ३-३-१८

छान्दोग्यवाजसनेयकयोः ज्येष्ठं च श्रेष्ठं च प्राणमुपास्यं विधाय स होवाच किं मे वासो भविष्यतीति आप इति होचुः इत्यपां प्राणस्य वासस्त्वमुक्त्वा, "तस्माद्वा एतदशिष्यन्तः पुरस्ताच्चोपरिष्टाच्चाद्भिः परिदधति लम्भुको ह वासो भवत्यनग्नो भवति" इति च्छान्दोग्ये। वाजसनेयके चापां प्राणवासस्त्वमुक्त्वा "तस्मादेवंविदशिष्यन्नाचामेदशित्वा चाचामेदेतमेव तदनमनग्नं कुरुते" इति। आचमनेन प्राणमनग्नं कुरुत इत्यर्थः। अत्राशनात्पुरस्तादुपरिष्टाच्च किमाचमनं प्राणविद्याङ्गं विधीयते, उताचमनीयानामपां प्राणवासस्त्वानुसन्धानं विधीयत इति संशयः। "आचामेत्" इत्याचमने विधिप्रत्ययश्रवणात् स्मृत्याचारप्राप्तादाचमनादाचमनान्तरं प्राणविद्याङ्गं विधीयत इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु— "अशित्वा चाचामेत्" इत्याचमनं चात्र प्रतीयते; आचमनीयानामपां प्राणवासस्त्वानुसन्धानं च "आपोवासः", "अद्भिः परिदधति", "एतमेव तदनमनग्नं कुरुते" इति प्रतीयते। तत्राचमनं तावत् स्मृत्याचारप्राप्तम्; अपां प्राणवासस्त्वानुसन्धानमप्राप्तम्। "अनग्नं कुर्वन्तो मन्यन्ते", "अनग्नं कुरुते" इत्यनुवादस्वरूपं प्रतीयते। तत्राचमनान्तरकल्पनादाचमनमनूद्याचमनीयानामपां प्राणवासस्त्वानुसन्धानमप्राप्तं

विधीयत इति युक्तम्। "तदनमनग्नं कुरुते" इति "वचनानि त्वपूर्वत्वात्", "विधिर्वा स्यादपूर्वत्वात्" इति न्यायेन विधिवचनमेव भवति। सूत्रार्थस्तु—अपूर्वम् अप्राप्तमपां प्राणवासस्त्वानुसन्धानं विधेयम्, न पुनः प्राप्तमचमनम्। कुतः? कार्याख्यानात्—कार्यस्य अप्राप्तार्थस्याख्यानस्वभावत्वाच्छास्त्रस्येत्यर्थः ॥ १८ ॥

इति कार्याख्यानाधिकरणम् ॥ ५ ॥

(६) समानाधिकरणम्

समान एवंचाभेदात् ३-३-१९

वाजसनेयकेऽग्निरहस्ये बृहदारण्यके च शाण्डिल्यविद्याऽऽम्नाता। अग्निरहस्ये तावत् "स आत्मानमुपासीत मनोमयं प्राणशरीरं भारूपं सत्यसङ्कल्पमाकाशात्मानम्" इति। बृहदारण्यके च "मनोमयोऽयं पुरुषो भास्सत्यं तस्मिन्नन्तर्हृदये यथा व्रीहिर्वा यवो वा स एष सर्वस्य वशी सर्वस्येशानस्सर्वस्याधिपतिस्सर्वमिदं प्रशास्ति" इति। किमत्र विद्याभेदः, उत नेति संशयः। एकत्र सत्यसङ्कल्पत्वमधिकं श्रुतम्; इतरत्र वशित्वादयोऽधिका इति रूपभेदाद्विद्याभेद इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—उभयत्र मनोमयत्वादिके समाने सति वशित्वादेः सत्यसङ्कल्पत्वविततिरूपतया तेनाभेदान्न रूपभेद इति विद्यैक्यम्। सूत्रार्थस्तु—मनोमयत्वादिके समाने सति विद्यैक्यम्, एवं चाभेदात्—वशित्वादिगुणेनाप्यभेदात्—वशित्वादिर्हि सत्यसङ्कल्पत्वविततिः ॥ १९ ॥

इति समानाधिकरणम् ॥ ६ ॥

(७) संबन्धाधिकरणम्

संबन्धादेवमन्यत्रापि ३-३-२०

बृहदारण्यके—"य एष एतस्मिन् मण्डले पुरुषो यश्चायं दक्षिणेऽक्षिन्" इत्युपक्रम्य आदित्यमण्डलेऽक्षिणि च सत्यस्य ब्रह्मणो व्याहृतिशरीरत्वेनोपास्यत्वमुक्त्वा, "तस्योपनिषदहरित्यधिदैवतम्" तस्योपनि-

षदहमित्यध्यात्मम्" इति द्वे रहस्यनामनी उपासनशेषतयाऽम्नायेते। ते किं यथाश्रुतस्थाननियते, उतोभयत्रोभे इति संशयः। उभयोः स्थानयोरेकरूपस्यैवोपास्यत्वात् विद्यैक्यमित्यनियते नामनी इति पूर्वः पक्षः। अक्ष्यादित्यस्थानसंबन्धित्वरूपाकारभेदाद्रूपभेद इति विद्याभेदात् द्वे नामनी नियते इति राद्धान्तः।

सूत्रार्थस्तु—यथा मनोमयत्वादिगुणविशिष्टस्यैकस्यैवोपास्यत्वेनोभयत्र विद्यैक्यम्; एवमन्यत्राक्ष्यादित्याधारस्याप्येकस्यैव सत्यस्य ब्रह्मणः स्थानद्वयसंबन्धान्न रूपभेद इति विद्यैक्यात् द्वे नामनी अनियते ॥ २० ॥

न वा विशेषात् ३-३-२१

नचैतदस्ति—यद्विद्यैक्यादुभयत्रोभे नामनी अनियते इति। कुतः? विशेषात्। उभयत्र हि रूपं विशिष्यते, एकत्रादित्यस्थानसंबन्धि इतरत्राक्षिस्थानसंबन्धि ब्रह्मेति रूपभेदाद्विद्याभेद इति नियते नामनी ॥ २१ ॥

दर्शयति च ३-३-२२

दर्शयति च श्रुतिर्विद्याभेदेन गुणानुपसंहारम् "तस्यैतस्य तदेव रूपम् यदमुष्य रूपम्" इत्यादिना रूपाद्यतिदेशेन। स्वतो ह्यप्राप्तावतिदेशेन प्राप्त्यपेक्षा ॥ २२ ॥

इति संबन्धाधिकरणम् ॥ ७ ॥

(८) संभृतिद्युव्याप्त्यधिकरणम्

संभृतिद्युव्याप्त्यपि चातः ३-३-२३

तैत्तिरीयके, नारायणीयानां खिलेषु च, "ब्रह्म ज्येष्ठा वीर्या संभृतानि ब्रह्माग्रे ज्येष्ठं दिवमाततान। ब्रह्म भूतानां प्रथमोथ जज्ञे तेनार्हति ब्रह्मणा स्पर्धितुं कः" इति ब्रह्मणि ज्येष्ठानां गुणानां संभृतिर्द्युव्याप्तिश्चेत्यादिगुणजातमाम्नातम्। किमेषां सर्वासु विद्यासूपसंहारः उत स्थानविशेषोपासनेषु नियम इति संशयः। आनारभ्याधीतत्वादेषां सर्वासूपसंहारः—इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु यद्यपि न स्थानविशेषसंबन्ध्युपा-

सनमारभ्याधीता एते; तथापि द्युव्याप्तिसामर्थ्यात्तस्य हृदयाद्यल्पस्थानेषूप-संहारायोगात् तत्साहचर्याच्चेतरेषामल्पस्थानविहितासु विद्यासु नोप-संहारः—इति। सूत्रार्थस्तु—सम्भृतिद्युव्याप्तीति-समाहारद्वन्द्वैकवद्भावः। सम्भृतिप्रभृतिगुणजातमप्यत एव स्थानविशेषसंबन्धनियमान्नियतम्; न सर्वत्रोपसंहार्यम्। द्युव्याप्तिर्हि स्वसामर्थ्यादल्पस्थानानर्हतया तदितर-स्थाननियता। संभृत्याद्यपि तत्साहचर्यात्तथैव ॥ २३ ॥

इति संभृत्यधिकरणम् ॥ ८ ॥

(९) पुरुषविद्याधिकरणम्

पुरुषविद्यायामपि चेतरेषामनाम्नानात् ३-३-२४

तैत्तिरीयके पुरुषविद्याऽऽम्नाता, "तस्यैवं विदुषो यज्ञस्यात्मा यजमानः श्रद्धा पत्नी शरीरम्" इत्यादिका। छान्दोग्येऽपि, "पुरुषो वाव यज्ञस्तस्य यानि चतुर्विंशतिवर्षाणि" इत्यादिका। किमत्र विद्याभेदः—उत नेति संशयः। पुरुषविद्येति संज्ञैक्यात्, तैत्तिरीयके फलसंबन्धा-नाम्नानात् छान्दोग्ये "शतं जीवति" इत्यनेनैकफलत्वाच्च विद्यैक्यमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—पुरुषविद्येति संज्ञैक्येपि सवनत्रयकल्पनाप्रकार-भेदात् यजमानपत्न्यादिकल्पनाप्रकारभेदाच्च रूपभेदात्, तैत्तिरीयके पूर्वानु-वाकगतस्य, "ब्रह्मणो महिमानमाप्नोति" इति ब्रह्मविद्याफलस्यैव संनि धानात् अफलस्यास्य तदङ्गतया तत्फलत्वात् फलभेदाच्च विद्याभेदः। सूत्रार्थस्तु—पुरुषविद्यायामपि उभयत्र रूपभेदाद्विद्याभेदः, कुतः? इत-रेषामनाम्नानात्—इतरशाखोदितानां तदितरशाखायामनाम्नानात् छान्दोग्ये तैत्तिरीयकाम्नातानां यजमानपत्न्यादीनां सवनानां चानाम्ना-नात्। तैत्तिरीयके च च्छान्दोग्याम्नातानां यज्ञावयवानामनाम्नानादित्यर्थः। तैत्तिरीयके हि "आत्मा यजमानः श्रद्धा पत्नी" इति यजमानादिकल्पनम्। "यत्सायं प्रातर्मध्यन्दिनं च तानि सवनानि" इति च सवनत्रयकल्पनम्, छान्दोग्ये चाशिशिषादीनां दीक्षात्वादिकल्पनम्, पुरुषायुषं त्रेधा विभज्य-कल्पनं चेति यज्ञावयवकल्पनप्रकारभेदात् रूपभेदः स्पष्टः। फलमपि तथैवेति। इतरेषामिति फलस्यापि ग्रहणम् ॥ २४ ॥

इति पुरुषविद्याधिकरणम् ॥ ९ ॥

(१०) वेधाद्यधिकरणम्

वेधाद्यर्थभेदात् ३-३-२५

आथर्वणिकाः, तैत्तिरीयकाः, ऐतरेयिण इत्येवमादयः उपनिषदारम्भेषु "शुक्रं प्रविध्य हृदयं प्रविध्य" शं नो मित्रश्शं वरुणः, "सह नाववतु" इत्यादिमन्त्रान् महाव्रतादीनि च कर्माण्यधीयते। किमेषां विद्याङ्गत्वम्, उत नेति संशयः। सन्निधिसमाम्नानाद्विद्याङ्गत्वमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—"शुक्रं प्रविध्य हृदयं प्रविध्य" इत्यादिमन्त्रसामर्थ्यात्, महाव्रतादीनां च कर्मणां श्रुत्यादिभिश्चाभिचारद्वादशाहादिषु विनियोगात् "शं नो मित्रश्शं वरुणः" "सह नाववतु" इत्यादेर्मन्त्रस्य च, "ऋतं वदिष्यामि सत्यं वदिष्यामि", "तेजस्वि नावधीतमस्तु" इति मन्त्रसामर्थ्यादध्ययने विनियोग इति न विद्याङ्गत्वम्। सूत्रार्थस्तु—वेधाद्यर्थभेदादित्यस्य वेधाद्यर्थभेदवत् "सत्यं वदिष्यामि" तेजस्वि नावधीतमस्तु" इति शंनोमित्रादेर्मन्त्रस्याप्यध्ययनसंबन्धरूपार्थभेदान्न विद्याङ्गत्वमित्यभिप्रायः। अतः शंनोमित्रादिमन्त्र एवाधिकरणस्य विषयः॥ २५॥

इति वेधाद्यधिकरणम्॥ १०॥

---

(११) हान्यधिकरणम्

हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात्कुशाच्छन्दस्स्तुत्युपगानवत् तदुक्तम् ३-३-२६

विदुषो ब्रह्म प्राप्नुवतः पुण्यपापयोर्विमोचनं द्वयोश्शाखयोश्श्रुतम्; विमोचनं प्रवेशश्चोभयमेकस्याम्; "तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति", "अश्व इव रोमाणि विधूय पापं चन्द्र इव राहोर्मुखात् प्रमुच्य। धूत्वा शरीरमकृतं कृतात्मा ब्रह्मलोकमभिसंभवानि" इति च केवलविमोचनम्; "तस्य पुत्रा दायमुपयन्ति सुहृदस्साधुकृत्यां द्विषन्तः पापकृत्याम्" इति केवलप्रवेशः, "तत्सुकृतदुष्कृते धूनुते तस्य प्रिया ज्ञातयस्सुकृतमुपयन्ति अप्रिया दुष्कृतम्" इत्युभयम्। किं केवलहानिचिन्तनं केवलोपायनचिन्तनमुभयचिन्तनं च सर्वासु विद्यासु विकल्पेनानुष्ठेयम्, उत समुच्चयेनेति संशयः। तथातथाऽऽम्नातस्यार्थवत्त्वाय विकल्प इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—पुण्यपापप्रवेशस्य

विमोचनापेक्षत्वेन शाखान्तरस्थस्यापि प्रवेशवाक्यस्य शाखान्तरस्थविमोचनवाक्यशेषत्वात् वाक्यद्वयेनैकार्थविधानात् समुच्चयः। एकस्यां शाखायामुभयविधानं प्रतिपत्तृभेदेन परिह्रियते।

सूत्रार्थस्तु–हानौ त्विति तुशब्दः पक्षव्यावृत्त्यर्थः; हानाविति प्रदर्शनार्थम्; केवलविमोचने केवले चोपायने श्रूयमाणे तयोरितरेतरसमुच्चयोऽवश्यम्भावी; कुतः? उपायनशब्दशेषत्वात्—उपायनशब्दस्य हानिवाक्यशेषत्वादित्यर्थः। त्यक्तयोः पुण्यपापयोः प्रवेशस्थानवाचित्वादुपायनवाक्यस्य हानिवाक्यशेषत्वमवगम्यते। प्रदेशान्तराम्नातवाक्यस्य प्रदेशान्तराम्नातवाक्यशेषत्वे दृष्टान्तानाह—कुशाच्छन्दस्स्तुत्युपगानवत् इति। यथा "वानस्पत्याः कुशाः" इति प्रदेशान्तराम्नातस्य, "औदुम्बर्यः कुशाः" इति तद्विशेषवाचिप्रदेशान्तरस्थम्, यथा च "देवासुराणां छन्दोभिः" इति सामान्यतः प्रदेशान्तराम्नातस्य "देवच्छन्दांसि पूर्वम्" इति तत्क्रमविशेषवाचि प्रदेशान्तरस्थम्, यथा च "हिरण्येन षोडशिनस्स्तोत्रमुपाकरोति" इति प्रदेशान्तरस्थस्य तत्कालविशेषवाचि 'समयाविषिते सूर्ये षोडशिनस्स्तोत्र मुपाकरोति', इति प्रदेशान्तरस्थम्, यथा च "ऋत्विज उपगायन्ति" इति प्रदेशान्तरस्थस्य 'नाध्वर्युरुपगायेत्" इति तत्पर्युदासरूपं प्रदेशान्तरस्थम्, एवमुपायनवाक्यस्य हानिवाक्यशेषतया संभवन्त्यां गतौ न विकल्पो युक्तः; तदुक्तं पूर्वस्मिन् काण्डे "अपितु वाक्यशेषस्यादन्याय्यत्वाद्विकल्पस्य" इत्यादिना ॥ २६ ॥

इति हान्यधिकरणम् ॥ ११ ॥

(१२) साम्परायाधिकरणम्

साम्पराये तर्तव्याभावात् तथा ह्यन्ये ३-३-२७

किमिदं सुकृतदुष्कृतयोर्हानिचिन्तनम् देहवियोगकाल एकदेशः क्षीयते, अध्वनि शिष्टमित्युभयत्र कर्तव्यम्, उत देहवियोगकाल एव सर्वं क्षीयत इति संशयः। उभयत्र श्रुतेः देवयानेन पथा गमनान्यथानुपपत्त्या

चोभयत्रेति पूर्वः पक्षः, "अश्व इव रोमाणि विधूय पापं चन्द्र इव राहोर्मुखात् प्रमुच्य। धूत्वा शरीरमकृतं कृतात्मा ब्रह्मलोकम्" इति देहवियोगकाले, "स आगच्छति विरजां नदीं...तत्सुकृतदुष्कृते धूनुते" इत्यध्वन्यपि हानिश्रुतेः। देहवियोगकाले सर्वकर्मक्षये हि देवयानेन सर्वकर्मक्षये हि देवयानेन गमनसाधनं कर्म न संभवति। राद्धान्तस्तु "तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये अथ सम्पत्स्ये" इति देहवियोगादूर्ध्वं ब्रह्मप्राप्तिव्यतिरेकेणानुभाव्यपुण्यपापफलाभावात्, "अश्व इव रोमाणि विधूय पापम्" इत्यादिनैकार्थ्यात्, अध्वन्याम्नातमपि "तत्सुकृतदुष्कृते धूनुते" इति वाक्यं देहवियोगकाले सङ्गमयितव्यमिति देहवियोगकाल एव हानिचिन्तनम्। सर्वकर्मक्षयेऽपि हि विद्यासामर्थ्यादेव देवयानेन पथा गमनं चोपपद्यते। विद्या हि स्वयं सूक्ष्मशरीरस्यानारम्भिकापि प्रकृतसुखदुःखोपभोगसाधनस्थूलशरीरस्य सर्वकर्मणां च निरवशेषक्षयेऽपि स्वफलभूतब्रह्मप्राप्तिप्रतिपादनाय देवयानेन पथैनं गमयितुं सूक्ष्मशरीरं स्थापयति॥

सूत्रार्थस्तु—साम्पराये—देहवियोगकाल एव चिन्तनीयम्; कुतः? तर्तव्याभावात्—देहवियोगादूर्ध्वं ब्रह्मप्राप्तिव्यतिरेकेण तरितव्यभोगाभावात्। तथा ह्यन्येऽधीयते—"तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये अथ संपत्स्ये" इति; "अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः" इति च॥ २७॥

छन्दत उभयाविरोधात् ३-३-२८

एवमर्थस्वाभाव्यात् देहवियोगकाल एव निरवशेषकर्मक्षयेऽवधृते सति "तत् सुकृतदुष्कृते धूनुते" इति वाक्यखण्डः उभयाविरोधात्—उभयश्रुत्यविरोधात् छन्दतो नेयः, "अश्व इव रोमाणि विधूय पापं-धूत्वा शरीरमकृतम्"; "तस्य तावदेव चिरम्" इत्युभयश्रुत्यविरोधात् चरमश्रुतोऽपि, "तत्सुकृतदुष्कृते धूनुते" इति वाक्यखण्डः; "एतं देवयानं पन्थानमापद्यते" इति प्रथमश्रुतखण्डात् प्रागनुगमयितव्य इत्यर्थः॥ २८॥

अत्र चोदयति—

गतेरर्थवत्त्वमुभयथाऽन्यथा हि विरोधः ३-३-२९

देवयानेन गतिश्रुतेरर्थवत्त्वं देहवियोगकालेऽध्वनि चेत्तुभयथा कर्मक्षये सत्येव। अन्यथा देहवियोगकाले एव सर्वकर्मक्षये सति सूक्ष्मशरीरस्याप्यारम्भकनाशेन स्थित्यनुपपत्तेः देवयानगतिश्रुतिर्हि विरुध्यते ॥ २८ ॥

परिहरति—

उपपन्नस्तल्लक्षणार्थोपलब्धेर्लोकवत् ३-३-३०

भगवन्तमुपासीनानां देहवियोगकाले सर्वकर्मक्षयेऽप्युपपन्नो देवयानः पन्थाः। कुतः? तल्लक्षणार्थोपलब्धेः—तल्लक्षणार्थः—तज्जातीयार्थः, अकर्मलभ्यार्थोपलब्धेरित्यर्थः। उपलभ्यते ह्यकर्मलभ्यार्थो ब्रह्मोपासीनानाम्, "स स्वराड्भवति तस्य सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति" इत्यादिषु। लोकवत्—यथा लोके राजानमुपासीनानां प्राकृतपुरुषासाधारणातिरमणीयानेकार्थसिद्धिः—तद्वत् सर्वेशं सत्यसङ्कल्पं महोदारं परं ब्रह्मोपासीनानां सर्वमुपपन्नमित्यर्थः ॥ ३० ॥

परं ब्रह्मोपासीनानां देहपातसमये सर्वकर्मक्षयात् देहपातादूर्ध्वं कर्मफलानुभवो न विद्यत इत्येतन्न संभवति, वसिष्ठादीनां ज्ञानिनामपि कर्मफलरूपदेहान्तरसंयोगः, पुत्रजन्मविपत्त्यादिषु सुखदुःखानुभवोऽपि दृश्यते—इत्याशङ्क्याह—

यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम् ३-३-३१

येषां ज्ञानिनां देहपातादनन्तरमर्चिरादिका गतिः प्राप्ता; तेषां देहपातादूर्ध्वं तरितव्यकर्मफलभोगाभावात् देहपातसमय एव सर्वकर्मक्षय उक्तः। वसिष्ठादीनां तु आधिकारिकाणां यावदधिकारसमाप्ति नार्चिरादिका गतिरस्ति; अपित्वधिकारेऽवस्थितिरेव, अधिकारहेतुभूतकर्मणः फलदानायारब्धत्वात्। ज्ञानिनोऽप्यारब्धं हि कर्म फलानुभवेनैव क्षीयते ॥ ३१ ॥

इति साम्परायाधिकरणम् ॥ १२ ॥

(१३) अनियमाधिकरणम्

अनियमः सर्वेषामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम् ३-३-३२

येषूपासनेषूपकोसलादिष्वर्चिरादिका गतिराम्नाता। किं तन्निष्ठानामेव तया ब्रह्मप्राप्तिः, उत सर्वेषां ब्रह्मोपासननिष्ठानामिति संशयः। तन्निष्ठानामेवेति पूर्वः पक्षः, इतरेषां तया ब्रह्मप्राप्तौ प्रमाणाभावात्। यत्तु पञ्चाग्निविद्यायां साधारणवचनम्, तदप्युपकोसलादिविषयमिति निश्चीयते। अन्यथोपकोसलादिष्वाम्नानानर्थक्यं स्यात्। राद्धान्तस्तु—पञ्चाग्निविद्यायाम् "य एवमेतद्विदुः येचामी अरण्ये श्रद्धां सत्यमुपासते तेऽर्चिषमभिसंभवन्ति" इति सामान्येन सर्वविषयं गतिश्रवणमुपकोसलादिष्वाम्नानं न बाधितुं क्षमम्, सङ्कोचकं च न भवति, विद्यास्तुत्यर्थतयाऽनुवादेनाप्युपपत्तेः। अतस्सर्वेषां तयैव ब्रह्मप्राप्तिः। सूत्रार्थस्तु—अनियमस्सर्वेषां—सर्वेषामविशेषेण तयैव प्राप्तिः। कुतः? अविरोधश्शब्दानुमानाभ्याम्—तथासत्येव श्रुतिस्मृतिभ्यामविरोधः श्रुतिश्च "ये चेमेऽरण्ये" इत्यादिका पञ्चाग्निविद्यायां निदर्शिता; स्मृतिः "अग्निर्ज्योतिरहश्शुक्लः' इत्यादिका ॥ ३२ ॥

इति अनियमाधिकरणम् ॥ १३ ॥

(१४) अक्षरध्यधिकरणम्

अक्षरधियां त्ववरोधस्सामान्यतद्भावाभ्यामौपसदवत्तदुक्तम् ३-३-३३

बृहदारण्यके "एतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्त्यस्थूलमनण्वह्रस्वम्" इत्यादि श्रूयते। तथा आथर्वणे च "अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते यत्तदद्रेश्यमग्राह्यम्" इत्यादि। किमेषामस्थूलत्वादीनां सर्वासु ब्रह्मविद्यासूपसंहारः, उत यत्र श्रुताः तत्रैवेति संशयः। विद्याविशेषरूपतया श्रुतानां सर्वविद्यासाधारणत्वाभावात् यत्र श्रुतास्तत्रैव नियता इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—अस्थूलत्वादीनामप्यानन्दादिवत् ब्रह्मस्वरूपानुसन्धानान्तर्भावात् सर्वत्रैवोपसंहारः। न केवलमानन्दादिभिः ब्रह्मस्वरूपं प्रत्यगात्मनो व्यावृत्तम्। तस्यापि हि तदेव स्वरूपम्। अस्थूलत्वादिविशेषितमानन्दादि ब्रह्मणः प्रत्यगात्मनो व्यावृत्ताकारः। यद्यपि

प्रत्यगात्मा स्वभावतः स्थूलत्वाद्यचेतनधर्मासंबन्धी, तथापि तत्संबन्धार्हताऽस्त्येव। तदर्हतया हि पूर्वं तत्संबन्धः सञ्जातः। अतो ब्रह्मणस्तदनर्हस्वरूपानुसन्धानार्थतयाऽस्थूलत्वादयः सर्वत्रानुसन्धेयाः। सूत्रार्थस्तु—अक्षरधियाम् अक्षरसंबन्धिनीनामस्थूलत्वादिधियां सर्वविद्यास्ववरोधः—सङ्ग्रहणम्; कुतः? सामान्यतद्भावाभ्याम्—ब्रह्मणस्सर्वत्र समानत्वात् ब्रह्मानुसन्धानान्तर्भावाच्च तासाम्। गुणानां प्रधानानुवर्तित्वं स्वभावः। औपसदवत्—यथा जामदग्न्यचतूरात्रपुरोडाश्युपसद्गुणभूतः, 'अग्निर्होत्रं वेतु' ('अग्नेर्वेर्होत्रं वेः'?)इति मन्त्रः सामवेदपठितत्वेन सामवेदस्वरनियतोऽपि प्रधानभूतोपसदनुवर्तित्वात् याजुर्वैदिकत्वाच्चोपसदो याजुर्वैदिकोपांशुत्वसंबन्धी—तद्वदक्षरविद्यासंबन्धितयाऽधीतत्वेन तद्विद्यानियता अपि प्रधानानुवर्तित्वस्वाभाव्यात्सर्वविद्यासंबन्धिनः। तदुक्तं प्रथमकाण्डे, "गुणमुख्यव्यतिक्रमे तदर्थत्वात्" इत्यादिना ॥ ३३ ॥

एवं तर्हि "सर्वकर्मा सर्वगन्धः" इत्यादीनामपि सर्वेषां ब्रह्मगुणत्वान्न क्वचिद्व्यवस्थेत्यत्राह—

इयदामननात् ३-३-३४

इयत्-अस्थूलत्वादिविशेषितमानन्दाद्येव सर्वत्रानुसन्धेयम्; कुतः? आमननाद्धेतोः। आमननम् आभिमुख्येन मननं ब्रह्मानुसन्धानम्। ब्रह्मस्वरूपानुसन्धानं येन विना नोपपद्यते, तदेव सर्वत्रानुसन्धेयम्। अन्यत्तु तत्तत्र व्यवस्थितमित्यर्थः ॥ ३४ ॥

इति अक्षरध्यधिकरणम् ॥ १४ ॥

(१५) अन्तरत्वाधिकरणम्

अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मनोऽन्यथा भेदानुपपत्तिरिति चेन्नोपदेशवत् ३-३-३५

बृहदारण्यके उषस्तप्रश्नप्रतिवचनम् "यः प्राणेन प्राणिति स त आत्मा सर्वान्तरः योऽपानेनापानिति स त आत्मा" इत्यादि, 'अतोऽन्यदार्तम्' इत्यन्तमाम्नातम्। तथा तदनन्तरं कहोलप्रश्नप्रतिवचनम्, "योऽशनाया-

पिपासे शोकं मोहं जरां मृत्युमत्येति—"एतमात्मानं विदित्वा" इत्यादि: "अतोऽन्यदार्तम्" इत्यन्तम्। किमुभयत्र विद्यैक्यम्, उत विद्याभेद इति संशयः। पूर्वत्र प्राणनादिहेतुः प्रत्यगात्मा; उत्तरत्राशनाद्यतीतः परमात्मेत्युपास्यभेदाद्विद्याभेद इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु –"यत् साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः तन्मे व्याचक्ष्व" इति उभयत्र प्रश्नस्य परमात्मविषयत्वादेकरूपत्वाच्च, सर्वप्राणिप्राणनापाननादिहेतुत्वस्य अशनाद्यतीतत्वस्य च प्रतिवचनद्वयावगतस्य परमात्मन्येकस्मिन्नेवोपास्ये संभवाच्च, न विद्याभेदः। सूत्रार्थस्तु — अन्तरा, "य आत्मा सर्वान्तरः" इत्युषस्तप्रश्नो भूतग्रामवत्स्वात्मनः—प्रत्यगात्मन इत्युपगन्तव्यः; अन्यथा प्रतिवचनभेदानुपपत्तिरिति चेत्—नात्र प्रत्यगात्मपरमात्मविषयं प्रश्नद्वयम्। प्रतिवचनद्वयं च परमात्मन्येकस्मिन्नेवोपास्ये संभवतीत्यर्थः। उपदेशवत्—"स्तब्धोऽस्युत तमादेशमप्राक्ष्यः" इति प्रक्रान्तायामेकस्यामेव सद्विद्यायाम् "भगवांस्त्वेव मे तद्ब्रवीत्विति" भूय एव मा भगवान्विज्ञापयतु" इत्यादिका प्रश्नावृत्तिः, प्रतिवचनभेदश्चोपास्यमाहात्म्यविशेषप्रतिपादनपरत्वेन दृश्यते; तद्वत् ॥ ३५ ॥

प्रष्टृभेदपूर्वकप्रतिवचनप्रकारभेदात् विद्याभेदोऽवर्जनीय एवेत्याशङ्क्याह—

व्यतिहारो विशिंषन्ति हीतरवत् ३-३-३६

"यदेव साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः" इति द्वयोः प्रष्ट्रोः प्रश्नस्यैकरूपत्वेनैकविषयत्वे निश्चिते सति उषस्तकहोलयोः प्रतिवचनगतबुद्धिव्यतिहारः कार्यः। प्राणनादिहेतुत्वबुद्धिस्सर्वान्तरात्मविषया कहोलेनापि कार्या, तथाऽशनायाद्यतीतत्वबुद्धिरुषस्तेनापि कार्या। विशिंषन्ति ह्युभयत्रापि याज्ञवल्क्यवचनान्येकं सर्वान्तरमेवोपास्यम्। इतरवत्—यथेतरत्र सद्विद्यायां सर्वाणि प्रतिवचनानि परमकारणपरब्रह्मविषयाणि; तद्वत् ॥ ३६ ॥

सद्विद्यायामप्युपास्यैक्यं प्रश्नप्रतिवचनावृत्तौ सत्यां कथमवगम्यत इत्यत्राह—

सैव हि सत्यादयः ३-३-३७

"सेयं देवतैक्षत" इत्यादिषु सर्वत्र सैव परा देवतैकाऽनुवर्तते। "ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि" इति त एव सत्यादयः सर्वेषु प्रतिवचनेषूपसंह्रियन्ते ॥ ३७ ॥

इति अन्तरत्वाधिकरणम् ॥ १५ ॥

(१६) कामाद्यधिकरणम्

कामादीतरत्र तत्र चायतनादिभ्यः ३-३-३८

छान्दोग्ये श्रूयते, "अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरोऽस्मिन्नन्तर आकाशस्तस्मिन्यदन्तस्तदन्वेष्टव्यम्" इत्यादि प्रक्रम्य "तद्य इहात्मानमनुविद्य व्रजन्त्येतांश्च सत्यान् कामान् तेषां सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति" इति; वाजसनेयके च "य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिन् शेते सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः" इत्यादि; किमुभयत्र विद्यैक्यम्, उत विद्याभेद इति संशयः। रूपभेदाद्विद्याभेद इति पूर्वः पक्षः, यद्यप्युभयत्र परमात्मैवोपास्यः, तथाप्येकत्राकाशशब्दाभिधेयः परमात्मोपास्यः, इतरत्राकाशे शयानः परमात्मेति हि रूपं भिद्यते। राद्धान्तस्तु—हृदयायतनत्वसत्यसङ्कल्पत्वसत्यकामत्वादेरभेदादुभयत्र तद्विशिष्टः परमात्मैवोपास्य इति रूपाभेदात् विद्यैक्यम्; छान्दोग्ये हि, "दहरोऽस्मिन्नन्तर आकाशः तस्मिन् यदन्तस्तदन्वेष्टव्यम्" इत्यारभ्य, 'किं तदत्र विद्यते' इत्यादिना परिचोद्य, "तस्मिन्कामाःसमाहिताः एष आत्माऽपहतपाप्मा विजरो विमृत्युः" इत्यारभ्य, "सत्यकामस्सत्यसङ्कल्पः" इत्युक्त्वा, "तद्य इहात्मानमनुविद्य व्रजन्त्येतांश्च सत्यान्कामान्" इति, 'आकाशशब्दनिर्दिष्टः परमात्मा; तदन्तर्गताश्च सत्यकामत्वसत्यसङ्कल्पत्वापहतपाप्मत्वादयो गुणाः; अतः परमात्मा हृदयायतनः सत्यकामत्वादिविशिष्टः उपास्य' इति वाक्येनैव निर्णीतम्। वजसनेयके च "य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्छेते सर्वस्य वशी" इत्युक्ते सति वशित्वादेस्सत्य-

सङ्कल्पत्वविशेषरूपतया स एव परमात्मा हृदयायतनः सत्यसङ्कल्पत्व-विशिष्ट उपास्य इति प्रतीयते। अतो दहरविद्याप्रत्यभिज्ञानात् स एव परमात्मा सत्यसङ्कल्पत्वादिगुणाष्टकविशिष्ट उपास्य इति निश्चीयते। एवं निश्चिते सति, 'आकाशे शयान' इत्याकाशशब्दोऽपि हृदयपुण्डरीकवर्त्या-काशवाचीति रूपाभेदाद्विद्यैक्यमेव॥

सूत्रार्थस्तु—कामादीतरत्र तत्र च—वाजसनेयके छान्दोग्ये च सत्यकामत्वाद्येव रूपम्; कुतः? आयतनादिभ्यः—हृदयायतनत्वसत्य-सङ्कल्पत्वविशेषरूपवशित्वादिभ्यः तत्सहचारिणस्सत्यकामत्वादेः प्रत्यभि-ज्ञानात्। "परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते", "अभयं वै ब्रह्म भवति" इति ब्रह्मप्राप्तिरूपं फलं चैकमिति विद्यैक्यम्॥ ३८॥

"मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानाऽस्ति" इत्यादेः पूर्वप्रकृतत्वात्, "एष नेति नेत्यात्मा" इति च वक्ष्यमाणत्वात्, "सर्वस्य वशी सर्व-स्येशानः" इत्यादिविशेषणानां ब्रह्मस्वरूपत्वाभावात् कथं सत्यकामत्वा-देर्मोक्षसाधनोपासनरूपत्वमित्यत आह—

आदरादलोपः ३-३-३९

वशित्वादेः प्रमाणान्तराविदितरूपस्य श्रुत्येकसमधिगम्याकारेण प्रति पादनादलोपः अप्रतिषेधः। तस्यापि ब्रह्मगुणत्वमवश्याश्रयणीयम्; अवि-शेषनिषेधास्तु सकलेतरप्राकृतविशेषविषयाः, नानात्वनिषेधस्तु सर्वस्य-ब्रह्मकार्यतयाऽब्रह्मात्मकत्वाभिप्रायः॥ ३९॥

सगुणोपासनस्य "स यदि पितृलोककामो भवति" इति सांसा-रिकफलत्वेन न मोक्षफलत्वमित्याशङ्क्याह—

उपस्थितेऽतस्तद्वचनात् ३-३-४०

उपस्थितिः—उपस्थानम्, ब्रह्मोपसम्पत्तिः; उपस्थिते—ब्रह्मोप-सम्पन्ने, अतः ब्रह्मोपसंपत्तेरेव हेतोः, तद्वचनात्—पितृलोकादिप्राप्ति-वचनात् न तत् सांसारिकं फलम्, अपितु साक्षान्मुक्तस्यैव, "अस्मा-च्छरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते। स उत्तमः पुरुषः स तत्र पर्येति जक्षत्क्रीडन् रममाणः स्त्रीभिर्वा यानैर्वा ज्ञाति-भिर्वा नोपजनं स्मरन्निदं शरीरम्" इति, "स स्वराड्भवति तस्य सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति" इति च निवृत्ताविद्यस्य हि स्वेन रूपेणाभि-निष्पन्नस्यैवोच्यते; अतो ब्रह्मोपसंम्पत्तिहेतुकत्वं क्रीडनादेरवगम्यते॥

इति कामाद्यधिकरणम्॥ १६॥

सैव हि सत्यादयः ३-३-३७

"सेयं देवतैक्षत" इत्यादिषु सर्वत्र सैव परा देवतैकाऽनुवर्तते। "ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि" इति त एव सत्यादयः सर्वेषु प्रतिवचनेषूपसंह्रियन्ते ॥ ३७ ॥

इति अन्तरत्वाधिकरणम् ॥ १५ ॥

(१६) कामाद्यधिकरणम्

कामादीतरत्र तत्र चायतनादिभ्यः ३-३-३८

छान्दोग्ये श्रूयते "अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरोऽस्मिन्नन्तर आकाशस्तस्मिन्यदन्तस्तदन्वेष्टव्यम्" इत्यादि प्रक्रम्य "तद्य इहात्मानमनुविद्य व्रजन्त्येतांश्च सत्यान् कामान् तेषां सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति" इति; वाजसनेयके च "य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिन् शेते सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः" इत्यादि; किमुभयत्र विद्यैक्यम्, उत विद्याभेद इति संशयः। रूपभेदाद्विद्याभेद इति पूर्वः पक्षः, यद्यप्युभयत्र परमात्मैवोपास्यः, तथाप्येकत्राकाशशब्दाभिधेयः परमात्मोपास्यः, इतरत्राकाशे शयानः परमात्मेति हि रूपं भिद्यते। राद्धान्तस्तु— हृदयायतनत्वसत्यसङ्कल्पत्वसत्यकामत्वादेरभेदादुभयत्र तद्विशिष्टः परमात्मैवोपास्य इति रूपाभेदात् विद्यैक्यम्; छान्दोग्ये हि, "दहरोऽस्मिन्नन्तर आकाशः तस्मिन् यदन्तस्तदन्वेष्टव्यम्" इत्यारभ्य, 'किं तदत्र विद्यते' इत्यादिना परिचोद्य, "तस्मिन्कामाःसमाहिताः एष आत्माऽपहतपाप्मा विजरो विमृत्युः" इत्यारभ्य, "सत्यकामस्सत्यसङ्कल्पः" इत्युक्त्वा, "तद्य इहात्मानमनुविद्य व्रजन्त्येतांश्च सत्यान्कामान्" इति, 'आकाशशब्दनिर्दिष्टः परमात्मा; तदन्तर्गताश्च सत्यकामत्वसत्यसङ्कल्पत्वापहतपाप्मत्वादयो गुणाः; अतः परमात्मा हृदयायतनः सत्यकामत्वादिविशिष्टः उपास्य' इति वाक्येनैव निर्णीतम्। वजसनेयके च "य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्छेते सर्वस्य वशी" इत्युक्ते सति वशित्वादेस्सत्य-

सङ्कल्पत्वविशेषरूपतया स एव परमात्मा हृदयायतनः सत्यसङ्कल्पत्वविशिष्ट उपास्य इति प्रतीयते। अतो दहरविद्याप्रत्यभिज्ञानात् स एव परमात्मा सत्यसङ्कल्पत्वादिगुणाष्टकविशिष्ट उपास्य इति निश्चीयते। एवं निश्चिते सति, 'आकाशे शयान' इत्याकाशशब्दोऽपि हृदयपुण्डरीकवर्त्याकाशवाचीति रूपाभेदाद्विद्यैक्यमेव॥

सूत्रार्थस्तु—कामादीतरत्र तत्र च — वाजसनेयके छान्दोग्ये च सत्यकामत्वाद्येव रूपम्; कुतः? आयतनादिभ्यः—हृदयायतनत्वसत्यसङ्कल्पत्वविशेषरूपवशित्वादिभ्यः तत्सहचारिणस्सत्यकामत्वादेः प्रत्यभिज्ञानात्। "परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते", "अभयं वै ब्रह्म भवति" इति ब्रह्मप्राप्तिरूपं फलं चैकमिति विद्यैक्यम्॥ ३८॥

"मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानाऽस्ति" इत्यादेः पूर्वप्रकृतत्वात्, "एष नेति नेत्यात्मा" इति च वक्ष्यमाणत्वात्, "सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः" इत्यादिविशेषाणां ब्रह्मस्वरूपत्वाभावात् कथं सत्यकामत्वादेर्मोक्षसाधनोपासनरूपत्वमित्यत आह—

आदरादलोपः ३-३-३९

वशित्वादेः प्रमाणान्तराविदितरूपस्य श्रुत्येकसमधिगम्याकारेण प्रतिपादनादलोपः अप्रतिषेधः। तस्यापि ब्रह्मगुणत्वमवश्याश्रयणीयम्; अविशेषनिषेधास्तु सकलेतरप्राकृतविशेषविषयाः, नानात्वनिषेधस्तु सर्वस्य ब्रह्मकार्यतयाऽब्रह्मात्मकत्वाभिप्रायः॥ ३९॥

सगुणोपासनस्य "स यदि पितृलोककामो भवति" इति सांसारिकफलत्वेन न मोक्षफलत्वमित्याशङ्क्याह—

उपस्थितेऽतस्तद्वचनात् ३-३-४०

उपस्थितिः—उपस्थानम्, ब्रह्मोपसम्पत्तिः; उपस्थिते—ब्रह्मोपसम्पन्ने, अतः ब्रह्मोपसंपत्तेरेव हेतोः, तद्वचनात्—पितृलोकादिप्राप्तिवचनात् न तत् सांसारिकं फलम्, अपितु साक्षान्मुक्तस्यैव, "असाच्छरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते। स उत्तमः पुरुषः स तत्र पर्येति जक्षत्क्रीडन् रममाणः स्त्रीभिर्वा यानैर्वा ज्ञातिभिर्वा नोपजनं स्मरन्निदं शरीरम्" इति, "स स्वराड्भवति तस्य सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति" इति च निवृत्ताविद्यस्य हि स्वेन रूपेणाभिनिष्पन्नस्यैवोच्यते; अतो ब्रह्मोपसंम्पत्तिहेतुकत्वं क्रीडनादेरवगम्यते॥

इति कामाद्यधिकरणम्॥ १६॥

(१७) तन्निर्धारणाधिकरणम्

तन्निर्धारणानियमस्तद्दृष्टेः पृथग्ध्यप्रतिबन्धः फलम् ३-३-४१

छान्दोग्ये "ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत" इति कर्माङ्गाश्रयमुद्गीथाद्युपासनं श्रूयते : तत् किं तस्मिन्कर्मणि पर्णतादिवन्नियमेनोपादेयम्, उत गोदोहनादिवदनियमेनेति संशयः। कर्माङ्गाश्रयत्वेन पर्णतादिवत्तद्द्वारेण निरूढकार्यतया "यदेव विद्यया, करोति श्रद्धयोपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवति" इति वर्तमाननिर्देशस्य पृथक्फलप्रतिपादनायोगात् क्रत्वर्थतया नियमेनोपादेयमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु— "तेनोभौ कुरुतो यश्चैतदेवं वेद यश्च न वेद" इत्युद्गीथोपासनरहितस्यापि क्रत्वनुष्ठानदर्शनात् क्रतुफलात्स्वर्गादेः पृथग्भूतवीर्यवत्तरत्वफलमिदमुपासनमिति गोदोहनादिवदनियमः। वर्तमाननिर्देशे सत्यप्यधिकारान्तरनिश्चये सति रात्रिसत्रवत् क्रतोर्वीर्यवत्तरत्वमस्योपासनस्य फलमिति कल्पनीयम्। सूत्रार्थस्तु—तन्निर्धारणानियमः—निर्धारणम् निश्चयेन चेतसोऽवधारणम्, उपासनमित्यर्थः ; तस्य उद्गीथोपासनस्यानियमः; कुतः? तद्दृष्टेः—"तेनोभौ कुरुतः" इत्यनियमदृष्टेः ; पृथग्भूतं ह्यस्य फलम्; तच्चाप्रतिबन्धरूपम् ; वीर्यवत्तरत्वं नाम—प्रबलकर्मान्तरफलेनैतस्य कर्मणः फलस्याप्रतिबन्धः, अविलम्बितत्वमित्यर्थः ॥ ४१ ॥

इति तन्निर्धारणानियमाधिकरणम् ॥ १७ ॥

(१८) प्रदानाधिकरणम्

प्रदानवदेव तदुक्तम् ३-३-४२

दहरविद्यायाम् "तद्य इहात्मानमनुविद्य व्रजन्त्येतांश्च सत्यान् कामान्" इत्यपहतपाप्मत्वादिगुणानामपि परमात्मस्वरूपचिन्तनवत्पृथक्चिन्तनं विहितम्। किं गुणचिन्तने तत्तद्गुणविशिष्टतया परमात्मचिन्तनमावर्तनीयम्, उत नेति संशयः। परमात्मन एकस्यैव सर्वेषां

गुणानां गुणित्वेव तच्चिन्तनोपपत्तेर्नावर्तनीयमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु-गुणिनस्स्वरूपैक्येऽपि तत्तद्गुणविशिष्टाकारभेदादावर्तनीयम् — इति। सूत्रार्थस्तु—प्रदानवदावर्तनीयमेव, यथा "इन्द्राय राज्ञे पुरोडाशमेकादशकपालमिन्द्रायाधिराजायेन्द्राय स्वराज्ञे" इतीन्द्रस्यैकत्वेऽपि राजत्वादिविशिष्टाकारभेदाद्देवताभेद इति प्रदानावृत्तिः—तद्वदेव। तदुक्त सङ्कर्षे "नाना वा देवतापृथक्त्वात्" इति॥ ४२॥

इति प्रदानाधिकरणम्॥ १८॥

(१९) लिङ्गभूयस्त्वाधिकरणम्

लिङ्गभूयस्त्वात्तद्धि बलीयस्तदपि ३-३-४३

तैत्तिरीया अधीयते "सहस्रशीर्षं देवम्" इत्यारभ्य, "सोऽक्षरः परमस्स्वराट्" इत्यन्तम्। अस्मिन्ननुवाके नोपासनं विधीयते। किमयं पूर्वानुवाकोदितदहरविद्योपास्यविशेषनिर्धारणार्थः, उत सर्ववेदान्तोदितसर्वपरविद्योपास्यविशेषनिर्धारणार्थ इति संशयः। दहरविद्याया आनन्तर्यात्तदुपास्यविशेषनिर्धारणार्थ इति पूर्वः पक्षः, "सहस्रशीर्षं देवम्" इति द्वितीयानिर्देशस्यानन्तरोदितोपासिना संबन्धस्यैव युक्तत्वाच्च। राद्धान्तस्तु — परब्रह्मपरतत्त्वपरज्योतिःपरमात्माक्षरशिवशम्भुशब्दैस्सर्वपरविद्योपास्यान् अनूद्य वाक्येनैव तेषां नारायणत्वविधानात्तस्य च प्रकरणात् बलीयस्त्वेन सर्वविद्योपास्यनिर्धारणार्थ इति निश्चीयते। न च "सहस्रशीर्षम्" इति द्वितीयानिर्देशः पूर्वेणोपासिना संबध्यते, तस्मिन् यदन्तस्तदुपासितव्यम्" इति कृत्प्रत्ययेन कर्माभिहितमिति तत्र द्वितीयानिर्देशायोगात्। "नारायणः परः", "व्याप्य नारायणस्स्थितः", "परमात्मा व्यवस्थितः" इत्यादिभिरैकार्थ्यात्प्रथमार्थे द्वितीया।

सूत्रार्थस्तु—सर्वपरविद्योपास्यनिर्धारणे लिङ्गभूयस्त्वात्=तच्चिह्नभूतवाक्यभूयस्त्वादित्यर्थः। तद्धि=वाक्यं प्रकरणाद्बलीयः तदपि पूर्वस्मिन् काण्डे "श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानां समवाये परदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात्" इत्यादिनोक्तम्। एवं सर्वोपास्यनिर्धारणे निश्चिते सति दहरविद्यायामप्ययमेवोपास्य इति, "पद्मकोशप्रतीकाशम्" इत्यादिना हृदयाद्यभिधानं च युज्यत इत्यभिप्रायः॥

इति लिङ्गभूयस्त्वाधिकरणम्॥ १९॥

(२०) पूर्वविकल्पाधिकरणम्

पूर्वविकल्पः प्रकरणात् स्यात्क्रिया मानसवत् । ३-३-४४

वाजसनेयकेऽग्निरहस्ये "मनश्चितो वाक्चितः प्राणचितश्चक्षुश्चितः" इत्यादिना मनश्चिदादयोऽग्नयो विद्यारूपाः श्रूयन्ते । किमेते क्रियामयक्रत्वङ्गभूताः, उत विद्यामयक्रत्वङ्गभूता इति संशयः । अस्मिन् प्रकरणे विद्यामयक्रत्वनुबन्धिमानसग्रहस्तोत्रादिदर्शनेऽपि क्रतोर्विधानाभावात्, फलान्तराप्रतीतेश्च, पूर्वत्र "असद्वा इदमग्र आसीत्" इत्यादिनेष्टकचितस्याग्नेः प्रकृतत्वात्, मनश्चिदादिषु च "तेषामेकैक एव तावान् यावानसौ पूर्वः" इति तत्कार्यातिदेशादिष्टकचितेनैषां विकल्पप्रतीतेश्च इष्टकचिताग्निशेषभूतक्रियामयक्रत्वनुप्रवेशेन तदङ्गभूता इति पूर्वः पक्षः ।

राद्धान्तस्तु—"ते हैते विद्याचित एवं विद्यया हैवैत एवंविदश्चिता भवन्ति" इति मनश्चिदादीनाम् साम्पादिकाग्नित्वेन विद्यारूपत्वे सिद्धेऽपि "ते हैते विद्याचित एव" इत्यवधारणश्रुतिर्विद्यामयक्रत्वङ्गत्वेनैषां विद्यारूपतावगत्यर्थेति निश्चयात् सन्निहितैर्मानसैः ग्रहस्तोत्रादिभिः क्रत्वनुबन्धैरनुवादसरूपवाक्यप्रतिपादितैः क्रतुदर्शने सति "वचनानि त्वपूर्वत्वात्" इति न्यायेन मनश्चिदादीनाम् शेषिभूतविद्यामयक्रतोर्विधिः परिकल्प्यते । "तेषामेकैक एव तावान्यावानसौ पूर्वः" इत्यतिदेशेनेष्टकचिताग्नेस्स्वशेषिभूतक्रतुद्वारेण यत्फलम्, तदेवैषां स्वशेषिभूतविद्यामयक्रतुद्वारेण फलमिति निश्चीयत इति विद्यामयक्रत्वङ्गभूता एव मनश्चिदादयः ।

सूत्रार्थस्तु—मनश्चिदादिः क्रिया स्यात्—क्रियामयक्रत्वङ्गभूत इत्यर्थः । कुतः? प्रकरणात् पूर्वप्रकृतेनेष्टकचितेताव्यभिचरितक्रतुसंबन्धिनोपस्थितक्रतुगृहीतत्वेन तदङ्गभूतानामेषां चाग्नित्वात्तेनेष्टक चितेन विकल्पः; विद्यारूपाणामप्येषां क्रियामयक्रत्वङ्गभावो न विरुध्यते, द्वादशाहाङ्गभूतमानसग्रहवत् ॥ ४४ ॥

अतिदेशाच्च ३-३-४५

"तेषामेकैक एव तावान् । यावानसौ पूर्वः" इति तेषु पूर्वेष्टकाचितकार्यातिदेशाच्च तेनैषां विकल्पः प्रतीयते । तेन विकल्पो हि तच्छेषिभूतक्रत्वङ्गत्वेन विनैषां नोपपद्यते । अतश्च तदङ्गभूताः ।

विद्यैव तु निर्धारणात् दर्शनाच्च ३-३-४६

तुशब्दः पक्षं व्यावर्तयति; मनश्चिदादिः विद्यामयक्रत्वङ्गभूत एवेत्यर्थः। कुतः? निर्धारणात्। तेषां विद्यारूपत्वे सिद्धेऽपि "ते हैते विद्याचित एव" इति निर्धारणं विद्यामयक्रत्वङ्गतयैषां विद्यामयत्वख्यापनार्थम्। अत्रैव विद्यामयक्रतुदर्शनाच्च तदङ्गत्वमेवैषाम्। दृश्यते चात्र विद्यामयः क्रतुः, "मनसैषु ग्रहा अगृह्यन्त मनसाऽस्तुवन्त मनसाऽशंसन्" इत्यादौ ॥ ४६ ॥

अत्र विद्यामयक्रतौ विधिपदाश्रवणात्, तत्फलसंबन्धाप्रतीतेश्च, प्रकरणेनेष्टकचिताग्न्युपस्थापितक्रत्वङ्गताप्रतीतेश्च विद्यामयक्रत्वन्वयो बाध्यत इत्याशङ्क्याह—

श्रुत्यादिबलीयस्त्वाच्च न बाधः ३-३-४७

श्रुत्यादेः प्रकरणाद्बलीयस्त्वेन श्रुत्याद्यवगतस्य विद्यामयक्रत्वन्वयस्य प्रकरणेन न बाधः। श्रुतिस्तावत्, "ते हैते विद्याचित एव" इति। तां विवृणोति, "विद्यया हैवैत एवंविदश्चिता भवन्ति" इति। लिङ्गवाक्ये च भाष्ये दर्शिते। एवंविदः-मनश्चक्षुरादिव्यापारेष्वग्नित्वं सम्पादयितुः-एते—मनश्चिदादयः, विद्यया प्रधानभूतया चिता भवन्तीत्यर्थः ॥ ४७ ॥

"मनसैषु ग्रहा अगृह्यन्त" इत्यादौ विधिपदाश्रवणाद्विद्यामयक्रतुविधिर्न संभवतीति तदसंभवाच्च तदन्वयो [ऽपि] न संभवतीत्याशङ्क्याह—

अनुबन्धादिभ्यः प्रज्ञान्तरपृथक्त्ववद्दृष्टश्च तदुक्तम् ३-३-४८

ग्रहस्तोत्रशस्त्रेभ्यो यज्ञानुबन्धेभ्यः इष्टकचितान्वयिनः क्रतोरत्र विधीयमानविद्यामयक्रतुपृथक्त्वमवगम्यते; प्रज्ञान्तरपृथक्त्ववत् — यथा प्रज्ञान्तराणां दहरविद्यादीनां पृथक्त्वहेतुभ्यः पृथक्त्वम्; आदिशब्दात् पूर्वोक्तः श्रुत्यादिर्गृह्यते। श्रुत्यादिनाऽनुबन्धैश्च विद्यामयक्रतुविधिः कल्प्यत इत्यर्थः। दृष्टश्चानुवादसरूपेऽपि कल्प्यमानो विधिः, "यदेव विद्यया करोति" इत्यादौ। तदुक्तम्, "वचनानि त्वपूर्वत्वात् इति ॥ ४८ ॥

यत्तूक्तमतिदेशाच्चेष्टकचितशेषिभूतक्रत्वन्वयोऽवगम्यत इति, तत्राह-

न सामान्यादप्युपलब्धेर्मृत्युवन्न हि लोकापत्तिः ३-३-४९

नावश्यमतिदेशेनेष्टकचिताग्नितुल्यदेशत्वमवश्याश्रयणीयम्, येन केनचित्सामान्येनातिदेशोपलब्धेः। "स एष मृत्युर्य एष एतस्मिन् मण्डले पुरुषः" इतिवत् फलसामान्येन भविष्यत्यतिदेशः। न हि तत्र मण्डलपुरुषे मृत्युलोकापत्तिरप्यतिदिश्यते; अपि तु मृत्युवत् सर्वसंहर्तृत्वमेव॥

परेण च शब्दस्य ताद्विध्यं भूयस्त्वात्त्वनुबन्धः ३-३-५०

परेण च ब्राह्मणेनास्य मनश्चिदाद्यभिधायिनः शब्दस्य ताद्विध्यं तद्विधत्वम्, विद्यामयप्रतिपादकत्वमवगम्यते। परेण हि ब्राह्मणेन, "अयं वाव लोक एषोऽग्निश्चितः तस्याप एव" इत्यादिना पृथक्फला विद्यैव विधीयते। अग्निरहस्ये क्रियामया एव विधीयन्त इति नास्ति नियम इत्यर्थः। क्रियाप्रकरणे त्वेषां मनश्चिदादीनामनुबन्धः सम्पादनीयानामग्न्यङ्गानामत्र भूयस्त्वात् क्रियते। अतो विद्यामयक्रत्वङ्गभूता एव मनश्चिदादयोऽग्नयः॥ ५०॥

इति पूर्वविकल्पाधिकरणम् (२०)

(२१) शरीरेभावाधिकरणम्

एक आत्मनश्शरीरे भावात् ३-३-५१

प्रत्यगात्मन आत्मतया हि परमात्मोपास्यः; उपासकस्यापि स्वरूपमुपास्योपासनस्वरूपवत् ज्ञातव्यमित्युक्तम्, "त्रयाणाम्" इत्यादिना। वक्ष्यते च "आत्मेति तूपगच्छन्ति" इति। तत्र किं प्रत्यगात्मनः शरीरे वर्तमानस्य कर्तृत्वभोक्तृत्वादिविशिष्टं रूपमनुसन्धेयम् उत प्रजापतिवाक्योदितापहतपाप्मत्वादिगुणकं यथावस्थितं रूपमिति संशयः। शरीरे वर्तमानस्य यादृशं रूपम्, तदेवानुसन्धेयमिति पूर्वः पक्षः, कर्मविधिष्विवोपासनविधिष्वपि तावतैव साधनानुष्ठानफलानुभवयोस्संभवात्। "यथाक्रतुरस्मिंल्लोके पुरुषो भवति" इति तु, "तं यथायथोपासते"

इत्यनेनैकार्थ्यात्परमात्मविषयम्। राद्धान्तस्तु—"तत्त्वमसि" "स त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः" इति प्रत्यगात्मन आत्मतयैव परमात्मा उपास्य इति प्रत्यगात्मनस्स्वरूपमप्युपासनान्तर्गतम्; "परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते" इति यथावस्थितात्मस्वरूपस्यैव ब्रह्मानुभवः फलमित्यतः "यथाक्रतुरस्मिंल्लोके पुरुषो भवति" इति न परमात्ममात्रविषयम्; अपितु प्रत्यगात्मात्मभूतोपास्यविषयमिति प्रजापतिवाक्योदितं यथावस्थितस्वरूपमेवानुसन्धेयम्; अन्यथा प्राप्योपास्ययोः प्रकारभेदात् "यथाक्रतुरस्मिन्" इति विरुध्यते; "यजेत स्वर्गकामः" इत्यादिकर्मविधौ तु कर्तृस्वरूपानुसन्धानं न साधनान्तर्गतमिति विशेषः।

सूत्रार्थस्तु—कर्तृत्वादिविशिष्टमेवात्मनस्स्वरूपमनुसंधेयमित्येके मन्यन्ते। कुतः? शरीरे वर्तमानस्योपासितुरात्मनस्तथाभावात् ॥ ५१ ॥

व्यतिरेकस्तद्भावभावित्वान्न तूपलब्धिवत् ३-३-५२

न कर्तृत्वादिविशिष्टमनुसन्धेयम्, अपितु सांसारिकस्वरूपान्मुक्तस्वरूपस्य यो व्यतिरेकः, सोऽनुसन्धेयः; कुतः? तथोपासनभावभावित्वात्तद्व्यतिरिक्तस्वरूपप्राप्तेः। "यथाक्रतुरस्मिंल्लोके पुरुषो भवति" इति ह्याह। उपलब्धिवत्—यथा ब्रह्मस्वरूपोपलब्धिर्यथावस्थितब्रह्मानुसन्धानयुक्तस्यैव, तथा आत्मोपलब्धिरपि ॥ ५२ ॥

इति शरीरे भावाधिकरणम् ॥ २१ ॥

(२२) अङ्गावबद्धाधिकरणम्

अङ्गावबद्धास्तु न शाखासु हि प्रतिवेदम् ३-३-५३

"ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत" इत्युद्गीथादिक्रत्वङ्गाश्रया उपासनाः श्रूयन्ते; ताः किं यासु शाखासु श्रूयन्ते, तास्वेव व्यवस्थिताः, उत सर्वासु शाखासु संबद्धा इति संशयः। शाखासु स्वरभेदात् प्रतिशाखमुद्गीथभेदेन, यत्र श्रूयन्ते, तत्रस्थोद्गीथादेस्सन्निधानात् तेनैवान्विता व्यवस्थिता इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु यद्यप्युद्गीथव्यक्तिभेदो विद्यते, तथापि तत्रतत्र चोद्गीथजातीयत्वेन संबन्धात्सर्वेषां चोद्गीथजाती-

यत्वाविशेषात् "उद्गीथमुपासीत" इति श्रुत्यैव सर्वसंबन्ध इति सर्व-शाखासु संबध्यन्ते। सूत्रार्थस्तु—न त्वङ्गावबद्धा उपासनाः तासु व्यवस्थिताः, अपितु प्रतिवेदं सर्वशाखासु संबध्यन्त इत्यर्थः। हिहेतौ। यस्मादुद्गीथजातीयत्वाविशेषेण सर्वसंबन्धः, तस्मादित्यर्थः ॥ ५३ ॥

मन्त्रादिवद्वाऽविरोधः ३-३-५४

वाशब्दश्चार्थे। यथा मन्त्रादीनां क्रत्वङ्गभूतानामेकैकशाखाभिहितानां सर्वशाखासु क्रतोरेकत्वेन सर्वत्र संबन्धो न विरुध्यते; तद्वच्चाविरोधः ॥

इति अङ्गावबद्धाधिकरणम् ॥ २२ ॥

(२३) भूमज्यायस्त्वाधिकरणम्

भूम्नः क्रतुवत् ज्यायस्त्वं तथा हि दर्शयति ३-३-५५

वैश्वानरविद्यायां स्वर्लोकादित्यवाय्वाकाशपृथिव्यवयवो वैश्वानरात्मा उपास्यश्श्रुतः; तत्र, किं व्यस्तस्यैवोपासनं कार्यम् उत व्यस्तस्य समस्तस्य च, अथ समस्तस्यैवेति संशयः। "औपमन्यव कं त्वमात्मानमुपास्स इति। दिवमेव भगवो राजन्" इत्यादिना स्वर्लोकादिपृथिव्यन्तानां वैश्वानरात्मनो मूर्धादिपादान्तावयवत्वमभिधाय, तत्रतत्र व्यस्तस्यैवोपासनं फलं च विहितमिति, पश्चात्, "यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरमुपास्ते" इति पूर्वोक्तस्य समासेनोपसंहार इति युक्तम्; अतो व्यस्तस्यैवोपासनं कार्यमिति प्रथमः पक्षः। समस्तोपासनस्य, "सर्वेषु लोकेषु सर्वेषु भूतेषु सर्वेष्वात्मस्वन्नमत्ति" इति व्यस्तोपासनफलेभ्यः फलान्तरविधानात् व्यस्तस्य समस्तस्य चोपासनं कार्यमिति द्वितीयः पक्षः। राद्धान्तस्तु—"आत्मानं वैश्वानरं सम्प्रत्यध्येषि तमेव नो ब्रूहि" इत्यारभ्य वैश्वानरात्मनस्स्वर्लोकादिपृथिव्यन्तानां मूर्धादिपादान्तावयवत्वमभिधाय, "यस्त्वेतमेवं प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानं वैश्वानरमुपास्ते स सर्वेषु लोकेषु" इत्युपसंहारादेकस्यैव वैश्वानरात्मनः त्रैलोक्यशरीरस्य

परस्य ब्रह्मणः उपासनं विधाय फलं च, "सर्वेष्वात्मस्वन्नमत्ति" इति, "तद्यथेषीकतूलमग्नौ प्रोतं प्रदूयेतैवं हास्य सर्वे पाप्मानः प्रदूयन्ते" इति च सर्वेषामात्मनामविशेषेण भोग्यभूतं परं ब्रह्मानुभवति, तद्विरोधिनश्च सर्वपाप्मनः दहतीत्युक्तमिति गम्यते। अत एकवाक्यत्वात् समस्तस्यैवोपासनं कार्यम्। व्यस्तवादस्तु स्वर्लोकादीनां मूर्धाद्यवयवत्वज्ञापनार्थः तत्रतत्र च फलवादः, "वैश्वानरं द्वादशकपालं निर्वपेत्पुत्रे जाते। यदष्टाकपालो भवति" इत्यादिवत् द्रष्टव्यः।

सूत्रार्थस्तु—भूम्नो ज्यायस्त्वम्—समस्तोपासनस्य श्रैष्ठ्यम्ः प्रामाणिकत्वमित्यर्थः। एकवाक्यत्वावगतेः। व्यस्तवादः क्रतुवत् द्रष्टव्यः। "वैश्वानरं द्वादशकपालं निर्वपेत्....यदष्टाकपालः इत्यादिः क्रताविवेत्यर्थः। तथा हि दर्शयति—समस्तोपासनस्य ज्यायस्त्वमेव दर्शयति श्रुतिः—"मूर्धा ते व्यपतिष्यद्यन्मां नागमिष्यः" इत्यादिना व्यस्तोपासनेऽनर्थं ब्रुवती ॥ ५५ ॥

इति भूमज्यायस्त्वाधिकरणम् ॥ २३ ॥

(२४) शब्दादिभेदाधिकरणम्

नाना शब्दादिभेदात् ३-३-५६

सद्विद्यादहरविद्याशाण्डिल्यविद्याभूमविद्यादिकाः ब्रह्मोपासनरूपाः ब्रह्मप्राप्तिफलाः किमेकविद्या, उत नानेति संशयः। उपास्यस्य ब्रह्मणः फलस्य चैकत्वात्, 'वेद' 'उपासीत' इति च पर्यायत्वादेकविद्येति पूर्वः पक्षः। ब्रह्मण एकत्वेऽपि जगदेककारणत्वापहतपाप्मत्वाद्यनुबन्धभेदहेतुभिः, पूर्वकाण्डोदितानुबन्धभेदहेतुभिश्शब्दान्तरादिभिरेवानुबन्धभेदात् नानाभूता इति राद्धान्तः। शब्दान्तरादिभिस्तत्रोदितैरेव विद्याभेदसिद्धावपीह पुनर्वचनं ब्रह्मप्राप्तिहेतुभूतं वेदान्तोदितं ज्ञानमविधेयमिति कुदृष्टिनिरासार्थम्। सूत्रार्थस्तु—सद्विद्याभूमविद्यादिका नानाभूताः ब्रह्मण एकत्वेऽपि सद्भूमापहतपाप्मादिशब्दभेदात्। आदिशब्दात् अभ्याससङ्ख्यागुणप्रक्रियानामधेयानि गृह्यन्ते ॥ ५६ ॥

इति शब्दादिभेदाधिकरणम् ॥ २४ ॥

(२५) विकल्पाधिकरणम्

विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात् ३-३-५७

सद्विद्याभूमविद्यादिकानां ब्रह्मप्राप्तिफलानामेकस्मिन् पुरुषे समुच्चयोऽपि संभवति, नेति संशयः। अग्निहोत्रदर्शपूर्णमासज्योतिष्टोमादीनां स्वर्गैकफलानां तत्र भूयस्त्वापेक्षया यथैकस्मिन् पुरुषे समुच्चयो दृश्यते; तथाऽत्रापि ब्रह्मानुभवभूयस्त्वापेक्षयैकस्मिन् पुरुषे समुच्चयः संभवति—इति पूर्वः पक्षः। देशतः कालतःस्वरूपतश्चानवच्छिन्नानन्दरूपब्रह्मानुभवः सर्वासां परविद्यानां फलम्; तच्चैकया विद्ययाऽवाप्तमित्येकस्मिन् पुरुषे विद्यान्तरसमुच्चयः प्रयोजनाभावान्न संभवतीति सर्वासां विकल्पः—इति राद्धान्तः। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ ५७ ॥

काम्यास्तु यथाकामं समुच्चीयेरन्न वा पूर्वहेत्वभावात् ३-३-५८

ब्रह्मप्राप्तिव्यतिरिक्तफला विद्याः काम्याः। तास्तु यथेष्टं समुच्चीयेरन्; विकल्पेरन् वा; पूर्वहेत्वभावात्—तत्फलस्यापरिमितत्वाभावात् भूयस्त्वापेक्षया समुच्चयस्संभवतीत्यर्थः ॥ ५८ ॥

इति विकल्पाधिकरणम् ॥ २५ ॥

(२६) अङ्गेषुयथाश्रयभावाधिकरणम्

अङ्गेषु यथाश्रयभावः ३-३-५९

क्रत्वाश्रयाणामुद्गीथाद्युपासनानां गोदोहनादिवदधिकारान्तरत्वेनोपादानानियमः पूर्वोक्तः संभवति, नेति संशयः न संभवतीति पूर्वः पक्षः, "उद्गीथमुपासीत" इत्युपासनविधौ फलान्तराश्रवणात्, उद्गीथसंबन्धावगतक्रत्वङ्गभावाविरोधात्। एवं विधिवाक्येनैव क्रत्वङ्गभावेऽवगते सति, "यदेव विद्यया करोति श्रद्धयोपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवति....तेनोभौ कुरुतः" इति च वर्तमाननिर्देशः, "न स पापं श्लोकं शृणोति" इतिवदर्थवादमात्रं स्यात्। राद्धान्तस्तु—"यदेव

विद्यया करोति...तदेव वीर्यवत्तरम्" इति विद्यायाः क्रतुवीर्यवत्तरत्वं प्रति साक्षात्साधनभावोऽवगम्यते। एवं फलसाधनतयाऽवगता विद्या किमाश्रित्य फलं करोतीत्यपेक्षायाम्, "ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत" इत्युद्गीथमाश्रित्य कुर्यादिति क्रत्वङ्गभूतोद्गीथाश्रयत्वमात्रं प्रतीयते, अतः फलान्तरसाधनतयाऽवगतस्य क्रत्वङ्गभावो नोपपद्यत इति गोदोहनादितुल्यतयोपादानानियमः सिध्द्यत्येव। "यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पापं श्लोकं शृणोति" इत्यत्र तु पर्णताया जुहूसंबन्धात्प्राक् अपापश्लोकश्रवणं प्रति साक्षात्साधनभावो न श्रूयते; पर्णतासंबन्धिपुरुषसंबन्धमात्रं श्रुतम्। तत्तु "पर्णमयी जुहूः" इति श्रुत्यैव प्रथमावगतक्रत्वङ्गभावं न निरुणद्धीत्यर्थवादमात्रमिति विशेषः। सूत्रार्थस्तु—अङ्गेषु—उद्गीथादिष्वाश्रितानामुपासनानां यथाश्रयभावः—उद्गीथादिवदङ्गभावः। गोदोहनादिवत् तस्मिन् वाक्ये फलसंबन्धाश्रवणादङ्गभावो न विरुध्यत इत्यर्थः॥ ५९॥

शिष्टेश्च ३-३-६०

शिष्टिः—शासनम्, विधानम्। "उद्गीथमुपासीत" इति विधानाच्च वर्तमाननिर्देशावगतफलसंबन्धात्प्रागेवोद्गीथसंबन्धोऽवगत इति तदङ्गभावो न विरुध्यते। अत उपादाननियमः॥ ६०॥

इतश्च

समाहरात् ३-३-६१

"होतृषदनाद्धैवापि दुरुद्गीथमनुसमाहरति" इत्युद्गीथवेदनहानौ अन्येन समाधानं ब्रुवत् वेदनस्योपादाननियमं दर्शयति। दुरुद्गीथं वेदनहीनमुद्गीथम्॥ ६१॥

इतश्चोपादाननियमोऽवगम्यते—

गुणसाधारण्यश्रुतेश्च ३-३-६२

प्रणवगुणत्वेनावगतस्योपासनस्य साधारण्यं हि श्रूयते "तेनेयं त्रयी विद्या वर्तते ओमित्याश्रावयत्योमिति शंसत्योमित्युद्गायति" इति। तेनेति प्रकृतपरामर्शात्सोपासन एव प्रणवः सर्वत्र सञ्चरति। अतः प्रणवसहभावनियमदर्शनादुपादाननियमो निश्चीयते॥ ६२॥

न वा तत्सहभावाश्रुतेः ३-३-६३

न वोपादाननियमः, तत्सहभावाश्रुतेः—उद्गीथाद्यङ्गभावाश्रुतेरित्यर्थः। क्रत्वङ्गभावो हि सहभावः। "यदेव विद्यया करोति...तदेव वीर्यवत्तरम्" इति वीर्यवत्तरत्वसाधनतयाऽवगताया विद्यायाः क्रत्वङ्गतया विनियोगासंभवात् तदङ्गभावो हि न श्रूयते। यत्र साक्षात्फलसाधनत्वं प्रतिपाद्यते, तत्र फलसाधनत्वं प्रथमं प्रतीयत इति तस्य क्रत्वङ्गतया विनियोगो न संभवतीत्यभिप्रायः ॥ ६३ ॥

दर्शनाच्च ३-३-६४

"एवंविद्ध वै ब्रह्मा यज्ञं यजमानं सर्वांश्चर्त्विजोऽभिरक्षति" इति श्रुतिः ब्रह्मणो वेदनेन यज्ञस्य यजमानस्य ऋत्विजां च रक्षणं ब्रुवत्यन्येषां वेदनाभावं दर्शयति। तच्चोद्गीथोपासनस्यानङ्गत्वे सत्येवोपपद्यते। अतश्चोपादानानियमः ॥ ६४ ॥

इति यथाश्रयभावाधिकरणम् ॥ २६ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे
तृतीयस्याध्यायस्य तृतीयः पादः ॥ ३ ॥

तृतीयाध्याये चतुर्थः पादः

(१) पुरुषार्थाधिकरणम्

पुरुषार्थोऽतश्शब्दादिति बादरायणः ३-४-१

किं विद्यातः पुरुषार्थः, उत कर्मण इति संशयः। कर्मण इति पूर्वः पक्षः। कर्माङ्गत्वाद्विद्यायाः कर्मसु कर्तृभूतप्रत्यगात्मनो याथात्म्यप्रतिपादनपराणि वेदान्तवाक्यानि। विद्यायाः कर्माङ्गत्वं च, "यदेव विद्यया करोति...तदेव वीर्यवत्तरम्" इति श्रुत्यैवावगम्यते। न च प्रकृतो-

द्गीथोपासनविषयत्वमस्य वक्तुं शक्यते, "यदेव विद्यया करोति" इति श्रुत्यैव कर्मसु सर्वविद्याया विनियुक्तत्वात्। श्रुतिश्च प्रकरणाद् बलीयसी। विद्यायाः कर्माङ्गत्वं कथमित्यपेक्षायां "तत्त्वमसि", "अय मात्मा ब्रह्म" इति सामानाधिकरण्येन कर्माङ्गभूतकर्तृयाथात्म्यानुसन्धान-द्वारेण विद्यायाः कर्माङ्गत्वमित्यवगम्यते। अतः कर्तृसंस्काररूपत्वाद्-ब्रह्मविद्यायाः कर्मण एव पुरुषार्थः। तत्रतत्र फलश्रुतिरर्थवादस्स्यात्। विद्यायाः कर्माङ्गत्वे भूयांसि लिङ्गानि च दृश्यन्ते सर्ववेदान्तेषु।

राद्धान्तस्तु—कर्मसु कर्तुः प्रत्यगात्मनोऽर्थान्तरभूतस्य स्वसङ्कल्प-कृतजगदुदयविभवलयलीलस्य निखिलहेयप्रत्यनीककल्याणैकतानानन्तज्ञा-नानन्दैकस्वरूपस्य सर्वेश्वरस्य सत्यसङ्कल्पस्य करणाधिपरूपप्रत्यगात्मा-धिपस्य वेद्यस्य वेदनरूपाया विद्यायाः, "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" इत्यादिषु ब्रह्मप्राप्तिरूपफलोपदेशात् विद्यात एव फलम्। "यदेव विद्यया करोति" इति श्रुतिः प्रसिद्धवन्निर्देशात्, प्रसिद्धिश्च प्रकृतोद्-गीथोपासनस्यैवेति, प्रस्तुतोद्गीथोपासनविशेषनिष्ठा। "तत्त्वमसि" इति सामानाधिकरण्यं च तच्छब्दनिर्दिष्टस्य स्वसङ्कल्पकृतजगज्जन्म-स्थितिध्वंसादिकस्य परस्य ब्रह्मणो न जीवस्वरूपत्वपरम्; अपितु जगत्कारणस्य ब्रह्मणो जीवशरीरकतया जीवस्यात्मत्वपरमिति "अधिकं तु भेदनिर्देशात्" इत्यादिषूक्तम्। "य आत्मनि तिष्ठन्...यस्यात्मा शरीरम्" इति च प्रत्यगात्मन आत्मत्वं परस्य ब्रह्मणः श्रुत्यन्तरे व्यक्तम्।

सूत्रार्थस्तु—पुरुषार्थोऽतः—विद्यातः; कुतः? "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" इत्यादिशब्दात्॥ ५॥

शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथाऽन्येष्विति जैमिनिः ३-४-२

"तत्त्वमसि" इत्यादिसामानाधिकरण्येन ब्रह्मणः कर्मसु कर्तृस्वरूप-त्वावगमाद्विद्यायाः कर्तृसंस्कारद्वारेण कर्मशेषत्वात्तत्र पुरुषार्थवादोऽर्थ-वादमात्रम्; यथा अन्येषु द्रव्यसंस्कारादिष्विति जैमिनिराचार्यो मन्यते॥ २

इतश्च विद्या कर्माङ्गम्—

आचारदर्शनात् ३-४-३

ब्रह्मविदामाचारो हि कर्मप्रधानो दृश्यते। यथाऽश्वपतिः केकयो ब्रह्मविदग्रेसरः "यक्ष्यमाणो ह वै भगवन्तोऽहमस्मि" इत्याह। "कर्म-णैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः" इति च स्मर्यते॥ ३॥

लिङ्गमिदम्; प्राप्तिरुच्यतामित्यत्राह—

तच्छ्रुतेः ३-४-४

"यदेव विद्यया करोति" इत्यादिकायाश्श्रुतेर्विद्यायाः कर्माङ्गत्वमवगम्यते। न च दुर्बलेन प्रकरणेन श्रुतिर्विद्याविशेषोद्गीथविषयोपासने व्यवस्थाप्यते ॥ ४ ॥

समन्वारम्भणात् ३-४-५

"तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते" इति विद्याकर्मणोरेकस्मिन् पुरुषे साहित्यं च विद्यायाः कर्माङ्गत्वे हि भवति ॥ ५ ॥

तद्वतो विधानात् ३-४-६

विद्यावतः कर्मविधानाच्च विद्या कर्माङ्गम्। "आचार्यकुलाद्वेदमधीत्य यथाविधानं गुरोः कर्मातिशेषेणाभिसमावृत्य कुटुम्बे" इत्यादिनाऽध्ययनवतः कर्माणि विदधदर्थावबोधपर्यन्तत्वादध्ययनस्य विद्यावत एव कर्माणि विदधातीत्यवगम्यते ॥ ६ ॥

नियमात् ३-४-७

"कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेत् शतं समाः" इत्यात्मविदामायुषः कर्मसु नियमदर्शनाच्च कर्मण एव पुरुषार्थः; न विद्यात इत्यवगम्यते। अतश्च विद्या कर्माङ्गम् ॥ ७ ॥

अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात् ३-४-८

तुशब्दात्पक्षो व्यावृत्तः। बादरायणस्यैवं—विद्यातः फलमिति मतम्; कुतः? अधिकोपदेशात्—कर्मसु कर्तुः प्रत्यगात्मनोऽधिकस्य—अर्थान्तरभूतस्य वेद्यस्य वेदनभूतविद्यायाः फलसाधनत्वोपदेशात्। तद्दर्शनात्—दृश्यते हि वेदान्तवाक्येऽधिकविषयत्वं विद्यायाः। एवमेव हि "तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति", "सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय" इत्यादिषु बहुभवनसङ्कल्पपूर्वकसृष्ट्यादेः कर्तुस्सर्वेश्वरस्य करणाधिपाधिपस्यानवधिकातिशयज्ञानानन्दैकस्वरूपस्य निखिलहेयप्रत्यनीकस्य वेद्यस्य विद्या ब्रह्मप्राप्तिफलाय विधीयते।

तुल्यं तु दर्शनम् ३-४-९

विद्यायाः प्रधानत्वेऽपि ब्रह्मविदामाचारदर्शनं तुल्यम्। कर्मणामनाचारदर्शनमप्यस्तीत्यर्थः। "ऋषयः कावषेयाः किमर्था वयमध्येष्यामहे किमर्था वयं यक्ष्यामहे" इत्यादौ। कर्मानुष्ठानदर्शनं तु फलाभिसन्धिरहितस्य कर्मणो विद्याङ्गत्वात्। त्यागस्तु फलाभिसंधियुक्तस्य विद्याविरोधित्वादित्यभिप्रायः ॥ ९ ॥

असार्वत्रिकी ३-४-१०

"यदेव विद्यया करोति" इति श्रुतिः सर्वविद्यायाः कर्माङ्गत्वं विदधातीत्येतदसङ्गतम्। अत्र विद्याशब्दाभिहिता तु न सार्वत्रिकी, अपितूद्गीथविद्या। यत्करोति, तद्विद्ययेति नैवं पदान्वयः; अपितु यदेव विद्यया करोति तदेव वीर्यवत्तरमिति। विद्यया क्रियमाणस्यान्यतोऽवगतस्य वीर्यवत्तरत्वं प्रति साधनभावोऽवगम्यते, यदेवेति प्रसिद्धवन्निर्देशात्। अन्यतोऽवगतिर्हि "उद्गीथमुपासीत" इति सन्निहितोद्गीथविद्यायाः ॥

विभागः शतवत् ३-४-११

"तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते" इत्यत्र विद्या च स्वस्मै फलाय कर्म च स्वस्मै फलायान्वारभत इति विभागो द्रष्टव्यः, यतो विद्याकर्मणोर्भिन्नफलत्वमुक्तम्। शतवत्—क्षेत्ररत्नविक्रयिणं शतद्वयमन्वेतीत्युक्ते क्षेत्रार्थं शतं रत्नार्थं शतमिति विभागोऽवगम्यते; तद्वत् ॥ ११ ॥

अध्ययनमात्रवतः ३-४-१२

"वेदमधीत्य" इत्यध्ययनमात्रवत एव कर्मविधानात् अनेन विद्याया न कर्माङ्गत्वमवगतम्; अध्ययनविधिर्ह्याधानवत् नियमवदक्षरराशिग्रहणमात्रे पर्यवस्यति; गृहीतस्य स्वाध्यायस्य फलवदर्थावबोधित्वदर्शनात्तन्निर्णयफलमीमांसाश्रवणे अधीतवेदः पुरुषः स्वयमेव प्रवर्तते। अर्थावबोधपर्यन्तत्वेऽप्यर्थज्ञानादर्थान्तरभूता स्मृतिप्रत्ययावृत्तिरूपा "विद्यात्" "उपासीत" इति शास्त्रविहिता विद्या न कर्माङ्गम् ॥ १२ ॥

नाविशेषात् ३-४-१३

"कुर्वन्नेवेह कर्माणि" इति ब्रह्मविदामायुषः कर्मणि नियमो दृश्यत इत्येतन्न संभवति, अविशेषात्—विदुष एवेति विशेषाभावात् किमित्यविदुषो न स्यात्, विदुषस्त्वाप्रयाणादुपासनानुवृत्तिदर्शनादर्थस्वभावात् विदुष एवेत्यभिप्रायः ॥ १३ ॥

स्तुतयेऽनुमतिर्वा ३-४-१४

वाशब्दोऽवधारणे । "ईशा वास्यमिदं सर्वम्" इति विद्याप्रकरणाद्विद्यास्तुतये कर्मानुमतिरेव । विद्यामाहात्म्यात् सर्वदा कर्माणि कुर्वन्नपि तैर्न लिप्यत इति हि स्तुता भवति विद्या । वाक्यशेषे च "न कर्म लिप्यते नरे" इति श्रूयते ॥ १४ ॥

कामकारण ३-४-१५

एके शाखिनः कामकारेण च विद्यानिष्ठस्य गार्हस्थ्यत्यागमधीयते । "किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोकः" इति गार्हस्थ्यकर्मत्यागं ब्रुवद्वाक्यं विद्या प्रधानमिति दर्शयति ॥ १५ ॥

उपमर्दं च ३-४-१६

विद्यया सर्वकर्मोपमर्दं चाधीयते, 'क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे" इति। तत् विद्यायाः कर्माङ्गत्वे न सङ्गच्छते ॥ १६ ॥

ऊर्ध्वरेतेस्सु च शब्दे हि ३-४-१७

ऊर्ध्वरेतस्सु आश्रमेषु ब्रह्मविद्यादर्शनात् तेषु चाग्निहोत्रादिकर्माभावान्न विद्या कर्माङ्गम् । ते चात्राश्रमाः सन्त्येव; यतो वैदिके शब्दे तेऽपि दृश्यन्ते, "त्रयो धर्मस्कन्धा यज्ञोऽध्ययनं दानम्" इति "ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते" "एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति" इत्यादौ । "यावज्जीवमग्निहोत्रम्" इत्यादिका तु श्रुतिरविरक्तविषया ॥ १७ ॥

परामर्शं जैमिनिरचोदनाच्चापवदति हि ३-४-१८

"त्रयो धर्मस्कन्धाः" इत्यादिषु तेषामाश्रमाणामचोदनात्—अविधानात् उपासनास्तुत्यर्थं परामर्शमनुवादं जैमिनिराचार्यो मन्यते। अपि च अपवदति हि श्रुतिराश्रमान्तरम्, "वीरहा वा एष देवानां योऽग्निमुद्वासयते" इत्यादिका। अतस्ते न सन्त्येव ॥ १८ ॥

अनुष्ठेयं बादरायणः साम्यश्रुतेः ३-४-१९

गृहस्थाश्रमवदाश्रमान्तरमप्यनुष्ठेयं भगवान् बादरायणो मन्यते; कुतः? तस्यापि तत्साम्यश्रुतेः—"त्रयो धर्मस्कन्धाः" इत्येवमादौ हि सर्वेषामाश्रमाणामेकरूपं सङ्कीर्तनम् ॥ १९ ॥

विधिर्वा धारणवत् ३-४-२०

वाशब्दोऽवधारणे; सर्वेषामाश्रमाणां विधिरेवायम्। धारणवत्—यथा "अधस्तात्समिधं धारयन्ननुद्रवेत्", उपरि हि देवेभ्यो धारयति" इत्यनुवादसरूपेऽप्युपरिधारणस्याप्राप्तत्वेन विधिराश्रीयते; एवमिहाश्रमाणामपि। अतः ऊर्ध्वरेतस्स्वपि विद्यादर्शनाद्विद्यातः पुरुषार्थ इति ॥ २०

इति पुरुषार्थाधिकरणम् ॥ १ ॥

(२) स्तुतिमात्राधिकरणम्

स्तुतिमात्रमुपादानादिति चेन्नापूर्वत्वात् ३-४-२१ भावशब्दाच्च २२

"ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत", "स एष रसानां रसतमः परमः परार्ध्योऽष्टमो य उद्गीथः" इत्येतज्जातीयके किं कर्माङ्गाश्रयाणां दृष्टिविशेषाणां विधिरास्थेयः उतोद्गीथादिस्तुतिमात्रमिति संशयः। विधित्वे सिद्धे हि गोदोहनादिवद्भवति विधित्वमेव न संभवतीति पूर्वः पक्षः। "इयमेव जुहूस्स्वर्गो लोक आहवनीयः" इतिवत् कर्माङ्गभूतोद्गीथादिसंबन्धितयोपादानाद्रसतमत्वादेः तत्स्तुतिमात्रत्वमेव; न रसत-

मत्वादिदृष्टिविधिः। राद्धान्तस्तु—जुह्वादिविधिवदुद्गीथादिविधेरत्रासन्निधानात्, रसतमत्वादेरप्राप्तत्वाच्च, "उपासीत" इति विधिप्रत्ययेन च न स्तुतिमात्रम्, तद्दृष्टिविधिरेव। सूत्रद्वयमपि व्याख्यातम् ॥ २१ । २२ ॥

इति स्तुतिमात्राधिकरणम् ॥ २ ॥

(३) पारिप्लवार्थाधिकरणम्

पारिप्लवार्था इति चेन्न विशेषितत्वात् ४-४-२३,

तथाचैकवाक्योपबन्धात् ४-४-२४

"प्रतर्दनो ह वै दैवोदासिः" इत्यादयो वेदान्तेष्वाख्यानविशेषाः किं पारिप्लवप्रयोगार्थाः, उत तत्रतत्र विद्याविशेषप्रतिपादनार्थाः इति संशयः। "आख्यानानि शंसन्ति" इति पारिप्लवे विनियोगात्तदर्थाः इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—"आख्यानानि शंसन्ति" इत्युक्त्वा, "मनुर्वैवस्वतो राजा" इति मन्वाद्याख्याने विनियोगस्य विशेषितत्वात् "तं मामायुरमृतमित्युपास्व", "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इत्यादिविधिनैकवाक्यत्वाच्च, "सोऽरोदीत्" इत्यादिवद्विद्याविध्यर्था एव। सूत्रद्वयमपि व्याख्यातम् ॥ २३ । २४ ॥

इति पारिप्लवार्थाधिकरणम् ॥ ३ ॥

---

(४) अग्नीन्धनाद्यधिकरणम्

अत एव चाग्नीन्धनाद्यनपेक्षा ३-४-२५

ऊर्ध्वरेतस्सु आश्रमेषु ब्रह्मविद्या संभवति, नेति संशयः। यज्ञाद्यभावात्तेषां तदङ्गिका विद्या न संभवतीति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—"यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति", "एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति", "इत्यादिश्रुतेः तेषां विद्यावत्त्वावगमात्तेष्वग्निहोत्राद्यनपेक्षा विद्येति निश्चीयते। सूत्रार्थस्तु—अत एव—विद्यावत्त्वश्रुतेरेव आधानाद्यनपेक्षा तेषु विद्या। अग्नीन्धनं हि अग्न्याधानम् ॥ २५ ॥

इति अग्नीन्धनाद्यधिकरणम् ॥ ४ ॥

(५) सर्वापेक्षाधिकरणम्

सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् ३-४-२६

कर्मवत्सु गृहस्थेषु किं यज्ञादिकर्मापेक्षा विद्या, उत तत्रापि केवलै-वेति संशयः। ऊर्ध्वरेतस्सु यज्ञाद्यनपेक्षैवामृतत्वं साधयति चेत्—कर्मनिरपेक्षाया विद्याया एव साधनत्वमभ्युपगमनीयम्। तथा सति गृहस्थेष्वपि तन्निरपेक्षैव साधयितुं समर्थेति पूर्वः पक्षः। न हि स्वर्गादि-साधनभूतमग्निहोत्रादिकर्म पुरुषभेदेन नानाविधाङ्गकं दृष्टम्। "विविदि-षन्ति" इति शब्दोऽपि वेदनेच्छायां कर्माणि विनियुङ्क्ते; न विद्यायाम्। राद्धान्तस्तु—कर्मवत्सु गृहस्थेषु यज्ञादिसर्वकर्मापेक्षा विद्या; कुतः? यज्ञादिश्रुतेः—"तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन" इति हि यज्ञादयो विद्याङ्गत्वेन विनियुज्यन्ते। अतो गृहस्थेषु कर्मापेक्षा विद्या। इच्छाया इष्यमाणप्रधानत्वात् "विविदिषन्ति" इतीष्यमाणं ज्ञानमेवेत्यवगम्यते। यथा गमनसाधनभूतोऽश्वः स्वपरिकरबन्धरूप-परिकर्मापेक्षः—एवं मोक्षसाधनभूता विद्याऽपि नित्यनैमित्तिकपरिकर्मा-पेक्षा। ऊर्ध्वरेतस्सु च स्वाश्रमविहितं कर्मैव परिकर्म भवतीति तेष्वपि विद्यासंबन्धः शास्त्रादवगम्यते। शास्त्रैकसमधिगम्ये हि यथाशास्त्रमभ्यु-पगमनीयम्। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ २६ ॥

इति सर्वापेक्षाधिकरणम् ॥ ५ ॥

(६) शमदमाद्यधिकरणम्

शमदमाद्युपेतः स्यात् तथापि तु तद्विधेस्तदङ्गतया तेषामप्यवश्यानुष्ठेयत्वात् ३-४-२७

किं विद्यानिर्वृत्तये गृहस्थैः शमदमादय उपादेयाः, उत नेति संशयः। गृहस्थानामान्तरबाह्यकरणव्यापाररूपकर्माङ्गकत्वाद्विद्यायाः, तद्विपरीतरूपशमदमाद्युपादानासामर्थ्यादूर्ध्वरेतस्सु कर्मरहितेषु शमादि-विनियोगो भविष्यति, यथा यज्ञादिविनियोगः कर्मवत्सु गृहस्थेषु। तस्मा-दनुपादेयाः शमादय इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु — "तस्मादेवं-

विच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः समाहितो भूत्वाऽऽत्मन्येवात्मानं पश्येत्" इति सामान्येन विद्याङ्गतया विनियोगाद् गृहस्थैरप्युपादेयाः। न च कर्मवतां तेषां शमाद्युपादानासामर्थ्यम्, भिन्नविषयत्वाच्छमादेः। विहितेषु हि कर्मसु करणव्यापारः; अविहितेषु प्रयोजनशून्येषु च शमदमादयः। अतः शमादिविनियोगो यज्ञादिविनियोगवन्न सङ्कोचमर्हति—इति। सूत्रार्थस्तु—यद्यपि गृहस्थो यज्ञादिकर्मसु विनियुक्तः, तथापि तु शमदमाद्युपेतस्स्यात्; कुतः? "शान्तो दान्तः" इत्यादिना तद्विधेः तदङ्गतया—विद्याङ्गतया विद्यानिष्पत्तये तेषामवश्यानुष्ठेयत्वाच्च। एकाग्रतानिष्पाद्यत्वाच्छमदमादिभिरेव विद्यानिष्पत्तिरित्यर्थः। यज्ञादिकर्माण्यपि पापनिबर्हणद्वारेणैकाग्रतामापादयन्तीत्यभिप्रायः ॥ २७ ॥

इति शमदमाद्यधिकरणम् ॥ ६ ॥

(७) सर्वान्नानुमत्यधिकरणम्

सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात् ३-४-२८

वाजिनां छन्दोगानां च प्राणविद्यायाम् "न ह वा एवंविदि किञ्चनानन्नं भवति" इति सर्वान्नानुमतिः सङ्कीर्त्यते। किं प्राणविदस्सर्वान्नानुमतिस्सर्वदा, उत प्राणात्ययापत्ताविति संशयः। अविशेषात् सर्वदेति पूर्वः पक्षः। अतिशयितशक्तेर्ब्रह्मविदोऽपि उच्छिष्टपरिग्रहणभक्षणयोः प्राणात्ययापत्तावेव दर्शनादल्पशक्तेः प्राणविदः किं पुनरिति प्राणात्ययापत्तावेवेति राद्धान्तः। सूत्रार्थस्तु—चशब्दोऽवधारणे; प्राणविदः सर्वान्नानुमतिः प्राणात्यय एव; कुतः? तद्दर्शनात्—अतिशयितशक्तेः ब्रह्मविदः प्राणात्यय एव सर्वान्नानुमतिदर्शनात् ॥ २८ ॥

अबाधाच्च ३-४-२९

"आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः, सत्त्वशुद्धौ ध्रुवा स्मृतिः" इत्याहारशुद्धिविधेरबाधाच्च प्राणात्यय एव ॥ २९ ॥

अपि स्मर्यते ३-४-३०

"प्राणसंशयमापन्नो योऽन्नमत्ति यतस्ततः। लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा" इति प्राणसंशय एव सर्वान्नानुमतिः स्मर्यते च ॥ ३० ॥

शब्दश्चातोऽकामकारे ३-४-३१

यतः सर्वान्नानुमतिः प्राणात्यये, अतोऽकामकारे शब्दश्च—कामकारस्य प्रतिषेधकशब्दश्चोपपद्यत इत्यर्थः। अस्ति हि कठानां कामकारप्रतिषेधकश्शब्दः, "तस्माद्ब्राह्मणः सुरां न पिबति पाप्मना नोत्सृजा" इति। पाप्मना संस्पृष्टो न भवानीति मत्वा सुरां न पिबतीत्यर्थः ॥ ३१ ॥

इति सर्वान्नानुमत्यधिकरणम् ॥ ७ ॥

(८) विहितत्वाधिकरणम्

विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि ३-४-३२

किं यज्ञादयो विद्याङ्गभूताः केवलाश्रमस्याप्यङ्गभूताः उत नेति संशयः। केवलाश्रमस्याप्यङ्गत्वे नित्यानित्यसंयोगरूपविरोधः प्रसज्यत इति नाङ्गभूताः केवलाश्रमस्येति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—यदैकेनैव विनियोगेनोभयाङ्गत्वमिष्यते; तदा नित्यानित्यसंयोगविरोधः। इह तु "यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहुयात्"; "तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन" इति विनियोगपृथक्त्वेन विरोधः परिह्रियते; यथाऽग्निहोत्रादीनामेव कर्मणाम्। जीवनाधिकारकामनाधिकारयोरिवाधिकारभेदस्यास्फुटत्वात्तत्स्फुटीकरणाय पुनरिह चिन्त्यते। सूत्रार्थस्तु—"यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहुयात्" इत्यादिना केवलगृहस्थाश्रमिणो जीवननिमित्ततया विहितत्वादेव यज्ञादि केवलाश्रमकर्मापि ॥ ३२

सहकारित्वेन च ३-४-३३

"तमेतं वेदानुवचनेन" इत्यादिना विद्यासाधनत्वेन विहितत्वाच्च विद्यासहकारित्वेन चानुष्ठेयं यज्ञादिकर्म। विनियोगपृथक्त्वेन विरोधः परिह्रियत इत्यभिप्रायः ॥ ३३ ॥

सर्वथापि त एवोभयलिङ्गात् ३-४-३४

सर्वथापि—उभयत्र विनियोगेऽपि त एव यज्ञादयः। कुतः? उभयलिङ्गात्—उभयत्र प्रत्यभिज्ञानाख्यलिङ्गात् ॥ ३४ ॥

अनभिभवं च दर्शयति ३-४-३५

"धर्मेण पापमपनुदति" इत्यादिभिश्च यज्ञादिधर्मान्निर्दिश्य तैर्विद्यायाः अनभिभवं—पापकर्मभिरुत्पत्तिप्रतिबन्धाभावं दर्शयति। अत उभयत्र विनियोगात् केवलाश्रमिणां मुमुक्षूणां चानुष्ठेया यज्ञादयः॥ ३५ ॥

इति विहितत्वाधिकरणम् ॥ ८ ॥

(९) विधुराधिकरणम्

अन्तरा चापि तु तद्दृष्टेः ३-४-३६

विधुरादीनामनाश्रमिणां ब्रह्मविद्यायामधिकारोऽस्ति, नेति संशयः। आश्रमधर्मेतिकर्तव्यताकत्वाद्विद्यायाः तदभावात्तेषामनधिकार इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—उर्ध्वरेतस्स्विव रैक्वादिष्वनाश्रमिषु विद्यानिष्ठत्वदर्शनादाश्रमनियतैर्जपोपवासदानादिभिरेव तेषां विद्यानुग्रहो भवतीत्यस्त्येवाधिकारः। सूत्रार्थस्तु—तुशब्दात्पक्षो व्यावृत्तः। चशब्दोऽवधारणे। अन्तराऽपि—आश्रमान् अन्तरा वर्तमानानामनाश्रमिणामप्यधिकारोऽस्त्येव। कुतः? तद्दृष्टेः-रैक्वादिषु विद्यानिष्ठत्वदृष्टेः ॥ ३६ ॥

अपि स्मर्यते ३-४-३७

अपि च अनाश्रमिणामपि जपादिभिरेव विद्यानुग्रहः स्मर्यते, "जप्येनापि च संसिध्येद् ब्राह्मणो नात्र संशयः" इत्यादिना ॥ ६७ ॥

विशेषानुग्रहश्च ३-४-३८

अाश्रमानियतधर्मविशेषेण विद्यानुग्रहश्श्रूयते च "तपसा ब्रह्मचर्येण श्रद्धया चाऽऽत्मानमन्विच्छेत्" इति ॥ ३८

अतस्त्वितरज्ज्यायो लिङ्गाच्च ३-४-३९

अतः-आनाश्रमित्वात् इतरत्—आश्रमित्वं ज्यायः, धर्मभूयस्त्वात्; लिङ्गाच्च-स्मृतेरित्यर्थः। "अनाश्रमी न तिष्ठेत्तु दिनमेकमपि द्विजः" इति हि स्मर्यते। तस्मादनाश्रमित्वेन विद्यानिष्ठत्वमापद्विषयमित्यभिप्रायः ॥ ३९ ॥

इति विधुराधिकरणम् ॥ ९ ॥

(१०) तद्भूताधिकरणम्

तद्भूतस्य तु नातद्भावो जैमिनेरपि नियमात् तद्रूपाभावेभ्यः ३-४-४०

नैष्ठिकवैखानसपरिव्राजकानां स्वाश्रमेभ्यः प्रच्युतानामपि विद्याधिकारोऽस्ति, नेति संशयः। विधुरादिवज्जपादिभिरनुग्रहसंभवादस्त्येवाधिकार इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—नैष्ठिकादीनां स्वाश्रमभ्रष्टानां प्रायश्चित्ताभावस्मरणाच्छिष्टबहिष्कृतत्वाच्च तेषामनधिकार इति। सूत्रार्थस्तु—तद्भूतस्य तु नातद्भावः—नैष्ठिकादिभूतस्यातथाभावो न संभवति; कुतः? तद्रूपाभावेभ्यः शास्त्रैः नियमात्, तद्रूपाभावाः नैष्ठिकाद्याश्रमधर्मभावाः; तेभ्यो नियच्छन्ति हि शास्त्राणि। "ब्रह्मचार्याचार्यकुलवासी तृतीयोऽत्यन्तमात्मानमाचार्यकुलेऽवसादयन्" इति नैष्ठिकस्य तत्रैव नियमः; "अरण्यमियात्ततो न पुनरेयात्" इति च वैखानसस्य, "संन्यस्याग्निं न पुनरावर्तयेत्" इति च परिव्राजकस्य। अत एव तेषामनाश्रमित्वेनावस्थानाभावाद्विद्याधिकारो न संभवति। जैमिनेरप्यविगीतोऽयम् ॥ ४० ॥

न चाधिकारिकमपि पतनानुमानात् तदयोगात् ३-४-४१

आधिकारिकम्—अधिकारलक्षणोक्तम् "अवकीर्णिपशुश्च तद्वत्" इत्येतत्प्रायश्चित्तं नैष्ठिकस्य न संभवति; कुतः? पतनानुमानान्नैष्ठिकस्य तदयोगात्। तस्य हि पतनं स्मर्यते प्रायश्चित्ताभाववचनेन, "आरूढो नैष्ठिकं धर्मं यस्तु प्रच्यवते द्विजः। प्रायश्चित्तं न पश्यामि येन शुध्येत् स आत्महा" इति। अत उपकुर्वाणब्रह्मचारिविषयमाधिकारिकम् ॥ ४१ ॥

उपपूर्वमपीत्येके भावमशनवत् तदुक्तम् ३-४-४२

एके प्रायश्चित्तभावमपि मन्यन्ते, यत उपपूर्वम् उपपातकमिदम्; अशनवत्—मध्वशनादिनिषेधतत्प्रायश्चित्तवद्भवतीत्यर्थः। अत उपकुर्वाणस्य ब्रह्मचारिणः उक्तमाधिकारिकमस्यापि भवतीति। तदुक्तं स्मृतिकारैः, "उत्तरेषां चैतदविरोधि" इति। उपकुर्वाणे ब्रह्मचारिण्युक्तो धर्मः उत्तरेषां चाश्रमिणां स्वाश्रमाविरोधी भवत्येवेत्यर्थः ॥४२॥

बहिस्तूभयथापि स्मृतेराचाराच्च ३-४-४३

उभयथापि—उपपातकत्वे महापातकत्वेऽपि नैष्ठिकात्प्रच्युतः बहिर्भूतः कर्माधिकारात्; "प्रायश्चित्तं न पश्यामि" इति स्मृतेः। आचाराच्च। वर्जयन्ति ह्येनं शिष्टा विद्योपदेशादौ। यद्यपि कल्मषनिबर्हणाय कैश्चित् प्रायश्चित्तमुच्यते, तथापि कर्माधिकारापादिनी शुद्धिस्तेषां न संभवतीत्यभिप्रायः ॥ ४३ ॥

इति तद्भूताधिकरणम् ॥ १० ॥

(११) स्वाम्यधिकरणम्

स्वामिनः फलश्रुतेरित्यात्रेयः ३-४-४४

उद्गीथाद्युपासनं किं यजमानेनानुष्ठेयम्, उत ऋत्विजेति संशयः। "यदेव विद्यया करोति....तदेव वीर्यवत्तरम्" इति क्रतुवीर्यवत्तरत्वफलं यजमानस्येति दहरोपासनादिवत् यजमानेनानुष्ठेयमिति पूर्वः पक्षः। कर्माङ्गाश्रयत्वादस्योपासनस्य कर्मणश्चार्त्विज्यत्वेन एतदपि ऋत्विजाऽनुष्ठेयम्, गोदोहनादिवदिति राद्धान्तः।

सूत्रार्थस्तु—स्वामिनः यजमानस्योद्गीथाद्युपासने कर्तृत्वम्, कुतः? तस्यैव फलश्रुतेरित्यात्रेयो मन्यते ॥ ४४ ॥

आर्त्विज्यमित्यौडुलोमिस्तस्मै हि परिक्रियते ३-४-४५

क्रत्वङ्गाश्रयत्वेन क्रत्वधिकृतस्यैवास्मिन्नुपासनेऽधिकारात् क्रतोश्चार्त्विज्यत्वेन एतदप्यार्त्विज्यमित्यौडुलोमिराचार्यो मन्यते, यजमानफलसाधनत्वेऽपि क्रतोस्तदनुष्ठानाय हि ऋत्विक् परिक्रियते ॥ श्री

इति स्वाम्यधिकरणम् ॥ ११ ॥

(१२) सहकार्यन्तरविध्यधिकरणम्

सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विध्यादिवत् ३-४-४६

"तस्माद् ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेत्। बाल्यं च पाण्डित्यं च निर्विद्याथ मुनिः" इत्यत्र मौनं विद्याङ्गतया विधीयते, उतानूद्यत इति संशयः। मौनस्य मननरूपत्वात् "श्रोतव्यो मन्तव्यः" इति च प्राप्तत्वेनानूद्यत इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—मुनिशब्दस्य प्रकृष्टमननशीले प्रसिद्धेः प्रकृष्टमननमुपास्यविषयाभ्यासरूपं विद्यानिष्पत्तये विधीयत इति। सूत्रार्थस्तु—तद्वतः विद्यावतः। सहकार्यन्तरं—मौनं विधिः; विधीयत इति विधिरिति मौनं विधिरित्युक्तम्। विध्यादिवत्। अत्रापि विधीयत इतिविधिः यज्ञदानप्रभृत्याश्रमधर्मः आदिशब्दाच्छ्रवणमनने गृह्येते। आश्रम धर्मवत् श्रवणमननवच्च पाण्डित्यबाल्ययोस्तृतीयमिदं सहकार्यन्तरं मौनमपूर्वं विधीयते; कुत इत्यत आह पक्षेणेति। मुनिशब्दस्य प्रकृष्टमननयुक्ते पक्षेण—प्रसिद्धेरित्यर्थः ॥ ४६ ॥

कृत्स्नभावात्तु गृहिणोपसंहारः ३-४-४७

सर्वाश्रमिणां विद्यावत्त्वेऽपि छान्दोग्ये, "स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसम्पद्यते" इति गृहस्थधर्मेणोपसंहारः सर्वाश्रमधर्मप्रदर्शनार्थः। कुतः? कृत्स्नभावात्—कृत्स्नेषु भावात्—कृत्स्नेष्वाश्रमिषु विद्यायाः सद्भावादित्यर्थः ॥ ४७ ॥

मौनवदितरेषामप्युपदेशात् ३-४-४८

"अथ मुनिः" इत्यस्मिन् वाक्ये "अथ भिक्षाचर्यं चरन्ति" इति पारिव्राज्यैकान्तधर्मेणोपसंहारोऽपि सर्वाश्रमधर्मप्रदर्शनार्थः, भिक्षाचर्य-मौनादिवदितरेषामाश्रमधर्माणां यज्ञादीनामप्युपदेशात् ॥

इति सहकार्यन्तरविध्यधिकरणम् ॥ १२ ॥

(१३) अनाविष्काराधिकरणम्

अनाविष्कुर्वन्नन्वयात् ३-४-४९

तस्माद् ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेत् बाल्यं च पाण्डित्यं च निर्विद्याथ मुनिः" इत्यत्र किं बालस्य कर्म कामचारादिकं सर्वं विदुषोपादेयम्, उत विद्यामाहात्म्यानाविष्कार इति संशयः। "बाल्येन तिष्ठासेत्" इत्यविशेषविधानात् कामचारादिकं सर्वमप्युपादेयमिति पूर्वः पक्षः—विदुषो विशेषविधानात्, विद्यामाहात्म्याच्च, निषेधश्रुतयो बाधिता भवेयुरिति। राद्धान्तस्तु—पाण्डित्यप्रयुक्तस्वमाहात्म्यानाविष्कार एव विद्यान्वययोग्यतयोपादेयः; इतरस्य कामचारादेः, "नाविरतो दुश्चरितात्" इत्यादिशास्त्रैर्विद्योत्पत्तिविरोधित्वावगमात्। अतो यथा बालः स्वाभिजनादि अनाविष्कुर्वन् वर्तते, तथा विद्वान् वर्ततेत्येतदेव युक्तम्। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ ४९ ॥

इति अनाविष्काराधिकरणम् ॥ १३ ॥

(१४) ऐहिकाधिकरणम्

ऐहिकमप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात् ३-४-५०

मोक्षव्यतिरिक्ताभ्युदयफलमुपासनं किं स्वसाधनभूतपुण्यकर्मानन्तरमेवोत्पद्यते उतानन्तरमन्यदा वेत्यनियम इति संशयः। साधननिर्वृत्तौ विलम्बहेत्वभावादनन्तरमेवेति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—अप्रस्तुते प्रबलकर्मान्तरप्रतिबन्धे सत्यनन्तरम्, प्रस्तुते तदुत्तरकालमित्यनियमः। दृश्यते हि प्रबलकर्मान्तरेण फलप्रतिबन्धः; "यदेव विद्यया करोति तदेव

वीर्यवत्तरम्" इति उद्गीथोपासनस्य क्रतोः कर्मान्तरेण फलाप्रतिबन्धः फलमिति, "पृथग्ध्यप्रतिबन्धः फलम्" इत्यभ्युपगमात्। सूत्रमपि व्याख्यातम्। ऐहिकम्—अभ्युदयफलमित्यर्थः ॥ ५० ॥

इति ऐहिकाधिकरणम् ॥ १४ ॥

---

(१५) मुक्तिफलाधिकरणम्

एवं मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः ३-४-५१

किं मुक्तिफलान्युपासनानि स्वसाधनभूतातिशयितपुण्यकर्मानन्तरमुत्पद्यन्ते, उत पूर्ववदनियम इति संशयः। मुक्तिफलोपासनसाधनभूतकर्मणां सर्वकर्मभ्यो बलवत्तरत्वेन प्रतिबन्धाभावादनन्तरमेवोत्पद्यत इति पूर्वः पक्षः। तत्रापि ब्रह्मविदपचारस्य ततोऽपि बलवत्तरत्वेन प्रतिबन्धसंभवादनियम एवेति राद्धान्तः। सूत्रार्थस्तु—मुक्तिफलानामप्येवमनियमः। कुतः? तदवस्थावधृतेः—प्रतिबन्धाभावे सति फलावधृतेः। द्विरुक्तिरध्यायपरिसमाप्तिं द्योतयति ॥ ५१॥

इति मुक्तिफलाधिकरणम् ॥ १५ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे तृतीयस्याध्यायस्य चतुर्थः पादः ॥ ३ ॥

समाप्तश्चाध्यायः ॥ ३ ॥

अथ चतुर्थोऽध्यायः। प्रथमः पादः

(१) आवृत्त्यधिकरणम्

आवृत्तिरसकृदुपदेशात् ४-१-१

"ब्रह्मविदाप्नोति परम्", "तमेवं विद्वानमृत इह भवति" इत्यादिवेदान्तविहितं वेदनं किं सकृत्कृतमेव शास्त्रार्थः, उतासकृदावृत्तमिति संशयः। सकृत्कृतमेवेति पूर्वः पक्षः, "स यो ह वै तत् परमं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" इत्यादौ वेदनस्यैव मुक्त्युपायत्वप्रतिपादनात्, सकृत्कृ-

तेऽपि वेदने शास्त्रार्थनिर्वृत्तेः तस्यासकृदावृत्तौ प्रमाणाभावात्। राद्धान्तस्तु—"यस्तद्वेद यत्स वेद स मयैतदुक्तः" इत्युपक्रम्य, "अनु म एतां भगवो देवतां शाधि यां देवतामुपास्से" इत्येकस्मिन् वाक्ये विद्युपास्योर्व्यतिकरेण प्रयोगदर्शनात्, समानार्थेषु "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" इत्यादिषु ध्यानविध्योर्व्यतिकरदर्शनाच्च, ध्यानोपासनादिशब्दवाच्यमसकृदावृत्तं स्मृतिसन्तानरूपवेदनमेव शास्त्रार्थ इति निश्चीयते। सूत्रार्थस्तु—आवृत्तिरसकृत् ब्रह्मप्राप्तिसाधनं वेदनमसकृदावृत्तमेव शास्त्रार्थः। वेदनं ध्यानशब्दवाच्यमित्यर्थः। कुतः? उपदेशात्—"ओमित्येवं ध्यायथात्मानम्", "निचाय्य तं मृत्युमुखात् प्रमुच्यते", आत्मानमेव लोकमुपासीत", "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" इत्यादिना उपासनोपसंहारोपदेशात्। उपासनं चाविच्छिन्नस्मृतिसन्तानरूपमिति पूर्वमेवोक्तम्।

लिङ्गाच्च ४-१-२

लिङ्गं स्मृतिः। स्मर्यते चायमर्थः "मां ध्यायन्त उपासते। तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात्"। "ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते" "तद्रूपप्रत्यये चैका सन्ततिश्चान्यनिस्पृहा। तद्ध्यानं प्रथमैष्षड्भिरङ्गैर्निष्पाद्यते तथा" इति॥ २॥

इति आवृत्त्यधिकरणम्॥ १॥

---

(२) आत्मत्वोपासनाधिकरणम्

आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च ४-१-३

किमुपास्यं ब्रह्मोपासितुरन्यत्वेनानुसन्धेयम्, उतात्मत्वेनेति संशयः। "अधिकं तु भेदनिर्देशात्", "अधिकोपदेशात्" इत्यादिषूपासितुरुपास्यस्यार्थान्तरत्वेनैवोपपादनात् यथावस्थितस्यैवोपास्यत्वाच्चान्यत्वेनोपास्यमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—"त्वं वा अहमस्मि भगवो देवते" इति पूर्वे उपासितारः उपास्यमात्मत्वेनोपगच्छन्ति। तानुपासितॄन् प्रति अर्थान्तरभूतस्यापि ब्रह्मणः उपासितुरात्मत्वं ग्राहयन्ति शास्त्राणि, "य आत्मनि तिष्ठन्नात्मनोऽन्तरो यमात्मा न वेद यस्याऽत्मा शरीरं य आत्मानमन्तरो यमयति स त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः" इत्यारभ्योपासिता परमात्मनश्श-

रीरम्, परमात्मा चोपासितुरात्मेति प्रतिपादनेन; तथा "सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलान्" इति "सन्मूलास्सोम्येमास्सर्वाः प्रजास्सदायतनास्सत्प्रतिष्ठाः...ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्" इति च तदायत्तस्वरूपस्थितिप्रवृत्तिताप्रतिपादनेन च। एवमुपासितुस्स्वात्मनोऽप्यात्मत्वाद्ब्रह्मणः यथावस्थितस्वात्मशरीरकब्रह्मानुसन्धाने अहमित्येवानुसन्धेयम्। यथा 'मनुष्योऽहमस्मि' इति स्वशरीरस्य स्वप्रकारतैकस्वभावतया प्रकारिणि स्वात्मनि पर्यवसानम्, तथा स्वात्मनोऽहंप्रत्ययोऽहंशब्दश्च न केवलस्वात्मविषयौ, परमात्मशरीरतया तद्विशेषणत्वेनैव स्वात्मनोऽवस्थानात्। सूत्रमपि व्याख्यातम्॥ ३॥

इति आत्मत्वोपासनाधिकरणम्॥ २॥

(३) प्रतीकाधिकरणम्

न प्रतीके न हि सः ४-१-४ ब्रह्मदृष्टिरुत्कर्षात् ४-१-५

"मनो ब्रह्मेत्युपासीत" इत्यादिषु प्रतीकोपासनेष्वप्यात्मत्वेनानुसन्धानं कर्तव्यम्, उत नेति संशयः। मनो ब्रह्मेत्युपासीत" इति ब्रह्मोपासनत्वाविशेषादात्मेत्येवानुसन्धानमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—न प्रतीके आत्मत्वानुसन्धानं कार्यम्; कुतः? न हि मनआदिरुपासितुरात्मा। न च तत्र ब्रह्मोपास्यम्। ब्रह्मदृष्ट्या मनआदिरुपास्यः; अपकृष्टे उत्कृष्टदृष्टिरभ्युदयाय भवति। यथा भृत्यादौ राजदृष्टिः। सूत्रद्वयं च व्याख्यातम्॥ ४॥ ५॥

इति प्रतीकाधिकरणम्॥ ३॥

(४) आदित्यादिमत्यधिकरणम्

आदित्यादिमतयश्चाङ्ग उपपत्तेः ४-१-६

"य एवासौ तपति तमुद्गीथमुपासीत" इत्यादिषु कर्माङ्गाश्रयोपासनेषु किमुद्गीथादावादित्यादिदृष्टिः कार्या, उतादित्यादावुद्गीथादिदृष्टिरिति संशयः। कर्मणः फलसाधनतयोत्कर्षात् आदित्यादेर्देवतात्वेन तद्गुणत्वाच्चादित्यादावुद्गीथादिदृष्टिः कार्येति पूर्वः पक्षः।

राद्धान्तस्तु—कर्मणोऽपि फलसाधनत्वमादित्यादिदेवताराधनद्वारेणेति आदित्यादेरेवोत्कर्षोपपत्तेः आदित्यादिमतय एव कर्माङ्गोद्गीथादौ कार्याः। सूत्रं च व्याख्यातम् ॥ ६ ॥

इति आदित्यादिमत्यधिकरणम् ॥ ४ ॥

---

(५) आसीनाधिकरणम्

आसीनस्संभवात् ४-१-७

किमिदं ब्रह्मोपासनमासीनः कुर्यात्; उतासीनः, शयानः, तिष्ठन्, गच्छन् वेत्यनियमः इति संशयः। विशेषाश्रवणादनियमः इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—आसीनस्यैवैकाग्रतासंभवात्, एकाग्रतामूलत्वाच्चोपासनस्य, आसीनः कुर्यात्। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ ७ ॥

ध्यानाच्च ४-१-८

"निदिध्यासितव्यः" इत्युपासनस्य ध्यानरूपत्वाच्चैकाग्रचित्तता अवश्यम्भाविनी। ध्यानं हि विजातीयप्रत्ययान्तराव्यवहितं तैलधारावदविच्छिन्नस्मृतिसन्ततिरूपम् ॥ ८ ॥

अचलत्वं चापेक्ष्य ४-१-९

निश्चलत्वं चापेक्ष्य ध्यानवाचोयुक्तिः पृथिव्यादिषु दृश्यते, "ध्यायतीव पृथिवी, ध्यायतीवान्तरिक्षं ध्यायतीव द्यौः" इत्यादिका। अतो ध्यायतः पृथिव्यादिवदचलत्वमासीनस्यैव संभवति ॥ ९ ॥

स्मरन्ति च ४-१-१०

स्मरन्ति चासीनस्यैव ध्यानम्, "उपविश्याऽऽसने युञ्ज्यात् योगमात्मविशुद्धये" इति ॥ १० ॥

यत्रैकाग्रता तत्राविशेषात् ४-१-११

यस्मिन् देशे यस्मिंश्च काले मनस एकाग्रता, तत्र देशे काले चोपासनं कार्यम्; 'शर्करादिरहिते मनोनुकूले शुचौ देशे' इत्येतदतिरिक्तविशेषाग्रहणात्। यथा देशकालयोरेकाग्रतायामविशेषः, न तथा स्थितिगत्यादौ; आसीनस्य तु विशेषोऽस्तीत्यभिप्रायः ॥ ११ ॥

इति आसीनाधिकरणम् ॥ ५ ॥

(६) आप्रयाणाधिकरणम्

आप्रयाणात् तत्रापि हि दृष्टम् ४-१-१२

तदिदमपवर्गसाधनमुपासनमेकस्मिन्नहनि कार्यम्, उत प्रत्यहमाप्रयाणादनुवर्तनीयमिति संशयः। एकस्मिन्नेवाहनि शास्त्रार्थस्य कृतत्वात् तावतैव परिसमापनीयम्। "यावदायुषम्" इति तु वचनं विधिशब्दस्याभावाद्विद्यायाः फलेनोपसंहारपरमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—आ प्रयाणात् अनुवर्तनीयम्; कुतः? तत्रापि हि दृष्टम्—"स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसंपद्यते" इति। अप्राप्तत्वेनानुवादत्वासंभवाद्विधिरेवायमिति ॥ १२ ॥

इति आप्रयाणाधिकरणम् ॥ ६ ॥

(७) तदधिगमाधिकरणम्

तदधिगम उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात् ४-१-१३

विदुष उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ किं संभवतः, उत नेति संशयः। "नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि" इति भोगादेव कर्मक्षयश्रवणादश्लेषविनाशश्रुतिः कथञ्चिद्विद्यास्तुत्यर्थतया नेयेति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—द्वयोश्शास्त्रयोर्भिन्नविषयत्वेन विरोधाभावात् संभवत एव। कर्मणां फलजननसामर्थ्यं द्रढयति "नाभुक्तं क्षीयते" इति। एवमेवंविदि पापं कर्म न श्लिष्यते", "एवं हास्य सर्वे पाप्मानः प्रदूयन्ते" इति च श्रुतिर्विद्यायास्तत्सामर्थ्यनिवारणशक्तिविषयेऽति। यथा अग्नेजसोः शीतजननतन्निवारणशक्तिविषये प्रमाणे न विरुध्येते इति। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ १३ ॥

इति तदधिगमाधिकरणम् ॥ ७ ॥

(८) इतराधिकरणम्

इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु ४-१-१४

किमसंश्लेषविनाशौ पुण्यकर्मणोऽपि समानौ? उत नेति संशयः। पुण्यकर्मफलस्य सुखरूपत्वेन विदुषोऽनिष्टत्वाभावान्न समानाविति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु — मुमुक्षोर्मोक्षविरोधित्वेनानिष्टत्वसाम्यादश्लेषविनाशौ समानावेव। सूत्रार्थस्तु—इतरस्य पुण्यस्याप्यनिष्टफलत्वसाम्यादेवम् अश्लेषविनाशौ। विद्यानुगुणस्य तु वृष्ट्यन्नारोग्यादिफलस्य शरीरपातादूर्ध्वमनिष्टत्वादश्लेषः ॥ १४ ॥

इति इतराधिकरणम् ॥ ८ ॥

(९) आनारब्धकार्याधिकरणम्

अनारब्धकार्य एव तु पूर्वे तदवधेः ४-१-१५

विद्योत्पत्तेः पूर्वकृतयोः पुण्यपापयोरविशेषेण विनाशः, उतानारब्धकार्ययोरेवेति संशयः। "सर्वे पाप्मानः प्रदूयन्ते" इति विशेषाभावादविशेषेणेति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—"तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये अथ संपत्स्ये" इत्युत्पन्नविद्यस्यापि शरीरमोक्षावधित्वश्रुतेः, सर्वविनाशे शरीरस्थित्यनुपपत्तेश्चानारब्धकार्ययोरेव विनाशः। सूत्रं च व्याख्यातम् ॥ १५ ॥

इति अनारब्धकार्याधिकरणम् ॥ ९ ॥

(१०) अग्निहोत्राद्यधिकरणम्

अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यायैव तद्दर्शनात् ४-१-१६

अग्निहोत्राद्याश्रमधर्मः किं विदुषोऽनुष्ठेयः, उत नेति संशयः। सुकृतदुष्कृतयोरश्लेषविनाशाभिधानादाश्रमधर्मस्यापि सुकृतत्वसाम्येन कार्याश्लेषादननुष्ठेय इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—आश्रमधर्मस्य तु

विद्योत्पत्तिरेव कार्यमिति तत्कार्यायैवानुष्ठेयः। दृश्यते हि—"तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति" इत्यादिना विद्योत्पत्तिकार्यत्वम्। विद्या चाऽऽप्रयाणादहरहरभ्यासाधेयातिशयोत्पाद्यैव। सूत्रं च व्याख्यातम्।

यद्यग्निहोत्रादिसाधुकृत्या विद्योत्पत्त्यर्था; पूर्वकृता च साधुकृत्या अनुभूतफला प्रारब्धफला च; "सुहृदस्साधुकृत्याम्" इत्यस्य विषयः क इत्याशङ्क्याह—

अतोऽन्यापि ह्येकेषामुभयोः ४-१-१७

अतः—अग्निहोत्रादिसाधुकृत्यायाः अन्याऽपि—विद्याधिगमात् पूर्वोत्तरयोः पुण्यकर्मणोरुभयोश्च वृष्ट्यन्नाद्यर्थतया विदुषाऽनुष्ठिता, विद्योत्पत्तेः पूर्वं कृताऽनादिकालप्रवृत्ता च प्रबलकर्मान्तरप्रतिबद्धफला, साधुकृत्याऽस्ति हि। अत एकेषां शाखिनाम्, "सुहृदस्साधुकृत्याम्" इति वचनं तद्विषयम्; विद्ययाऽश्लेषविनाशश्रुतिश्च तद्विषया ॥ १७ ॥

अनुष्ठितस्य कर्मणः प्रबलकर्मप्रतिबन्धसंभवं पूर्वोक्तं स्मारयति—

यदेव विद्ययेति हि ४-१-१८

उक्तं ह्युद्गीथविद्यायाः क्रतोः कर्मान्तरप्रतिबन्धाभावः फलमिति; अतः प्रतिबद्धफलसाधुकृत्यस्यैव सुहृत्संक्रमणम् ॥ १८ ॥

इति अग्निहोत्राद्यधिकरणम् ॥ २० ॥

(११) इतरक्षपणाधिकरणम्

भोगेन त्वितरे क्षपयित्वाऽथ सम्पद्यते ४-१-१९

इतरे—आरब्धकार्ये पुण्यपापे, किं विद्यायोनिशरीरावसान एव विनाश्येते, उत तच्छरीरावसाने शरीरान्तरावसाने वेत्यनियम इति संशयः। "यावन्न विमोक्ष्ये अथ सम्पत्स्ये" इति संपत्तेश्शरीरविमोक्षविलम्बमात्रश्रुतेः तच्छरीरावसान इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—प्रारब्धफलयोः कर्मणोः भोगेनैव क्षपयितव्यत्वाभिप्रायेण "यावन्न

विमोक्ष्ये अथ सम्पत्स्ये" इत्युच्यते न शरीरमात्र (?) म्। कर्मविषयौ हि बन्धमोक्षौ। अतः प्रारब्धफले पुण्यपापे यावता शरीरेण समापनीये, तावता क्षपयित्वा अथ सम्पद्यते इत्यनियम एव। सूत्रं च व्याख्यातम् ॥ १९ ॥

इति इतरक्षपणाधिकरणम् ॥ ११ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे
चतुर्थस्याध्यायस्य प्रथमः पादः ॥ १ ॥

चतुर्थाध्याये द्वितीयः पादः

(१) वागधिकरणम्

वाङ्मनसि दर्शनाच्छब्दाच्च ४-२-१

"अस्य सोम्य पुरुषस्य प्रयतो वाङ् मनसि सम्पद्यते मनः प्राणे", इत्यादिकाउत्क्रान्तिविषयाऽऽम्नायते तत्र किं वागिन्द्रियं मनसि संपद्यते, उत वाग्वृत्तिमात्रमिति संशयः। वाचो मनःप्रकृतित्वाभावात् स्वरूपलयस्तत्र न संभवतीति वाग्वृत्तिमात्राभिप्रायमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—अकारणे सम्पत्त्यभावस्य वाग्वृत्तावपि तुल्यत्वदर्शनात् "वाङ् मनसि" इति वाक्स्वरूपस्यैव सम्पत्तिः। शब्दाच्च स्वरूपमेव सम्पद्यते। "वाङ्मनसि सम्पद्यते" इति वाक्स्वरूपसम्पत्तावेव हि शब्दः; न वृत्तिमात्रसम्पत्तौ। अकारणे लयाभावात्सम्पत्तिशब्दस्संयोगाभिप्रायः। सूत्रं च व्याख्यातम् ॥ १ ॥

अत एव सर्वाण्यनु ४-२-२

यतो वाचो मनसि संयोगमात्रमुच्यते, न तु लयः, अत एव तदानीं 'सर्वाणीन्द्रियाणि वाचमनु मनसि सम्पद्यन्ते' इति वचनं "वाङ्मनसि सम्पद्यते" इति वचनवदुपपन्नम्, "तस्मादुपशान्ततेजाः पुनर्भवमिन्द्रियैर्मनसि सम्पद्यमानैः" इति ॥ २ ॥

इति वागधिकरणम् ॥ १ ॥

(२) मनोधिकरणम्

तन्मनः प्राण उत्तरात् ४-२-३

"मनः प्राणे" इत्यत्र किं प्राणशब्देन आप उच्यन्ते, उत प्राण एवेति संशयः। प्राणस्य मनःप्रकृतित्वाभावात् "अन्नमयं हि सोम्य मनः" इति मनसोऽन्नमयत्वश्रवणात्, अपां चान्नप्रकृतित्वेन तत्संपत्तिरुपपद्यत इति प्राणशब्देनाप उच्यन्त इति पूर्वः पक्षः- "आपोमयः प्राणः" इति ह्यम्मयत्वात्प्राणस्य प्राणशब्देन आपो वक्तुं युज्यन्ते—इति। राद्धान्तस्तु—"अन्नमयं हि सोम्य मनः आपोमयः प्राणः" इति मनःप्राणयोर्न तत्तत्प्रकृतित्वमुच्यते, अपि तु तदाप्यायनम्, आहङ्कारिकत्वान्मनसः, प्राणस्य चाकाशप्रकृतित्वात्। अतः वाङ्मनसीतिवत् तदुत्तरात् "मनः प्राणे" इति शब्दात् तत्—सर्वेन्द्रियसंयुक्तं मनः प्राणे संयुज्यते ॥ ३ ॥

इति मनोधिकरणम् ॥ २ ॥

---

(३) अध्यक्षाधिकरणम्

सोऽध्यक्षे तदुपगमादिभ्यः ४-२-४

स प्राणः किं तेजसि संयुज्यते, उत जीवे इति संशयः। "प्राणस्तेजसि" इति वचनात् तेजस्येवेति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—उत्क्रान्तौ प्राणस्य जीवोपगमादिश्रुतेः प्राणः करणाध्यक्षे जीवे संयुज्यते। एतदविरोधाय जीवे संयुज्य पश्चात्तेजस्संयोगं "प्राणस्तेजसि" इति वदति। श्रूयन्ते हि प्राणस्य जीवोपगमादयः, "एवमेवेममात्मानमन्तकाले सर्वे प्राणा अभिसमायन्ति", "तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति", "कस्मिन् वा प्रतिष्ठिते प्रतिष्ठास्यामि" इत्यादिषु ॥ ४ ॥

इति अध्यक्षाधिकरणम् ॥ ३ ॥

(४) भूताधिकरणम्

भूतेषु तच्छ्रुतेः ४-२-५ नैकस्मिन् दर्शयतो हि ४-२-६

"प्राणस्तेजसि" इति किं तेजोमात्रे प्राणस्संयुज्यते, उत भूतान्तरसंसृष्टे इति संशयः। "तेजसि" इति वचनात् तेजोमात्र इति पूर्वः

पक्षः। "पृथिवीमयः" इत्यादिना सञ्चरतो जीवस्य सर्वभूतमयत्वश्रुतेः, त्रिवृत्करणश्रुतिस्मृतिस्थाञ्च तेजस एकस्य कार्याक्षमत्वाद् भूतान्तरसंसृष्ट इति राद्धान्तः। सूत्रद्वयं व्याख्यातम् ॥ ५ ॥ ६ ॥

इति भूताधिकरणम् ॥ ४ ॥

(५) आसृत्युपक्रमाधिकरणम्

समाना चासृत्युपक्रमादमृतत्वं चानुपोष्य ४-२-७

इयमुत्क्रान्तिः किं विद्वदविदुषोस्समाना उताविदुष एवेति संशयः। विदुषोऽत्रैवामृतत्वप्राप्तिश्रुतेरविदुष एवेति पूर्वः पक्षः। श्रूयते हि विदुषोऽत्रैव ब्रह्मप्राप्तिः–"यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि स्थिताः। अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते" इति। राद्धान्तस्तु विदुषोऽर्चिरादिकयैव ब्रह्मप्राप्तिः। अर्चिरादिगत्युपक्रमात्प्रागियमुत्क्रान्तिः समाना। गतिश्च मूर्धन्यनाड्या, "शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिस्सृतैका। तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति" इति श्रुतेः। "यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते" इत्यनेन गतिश्रुत्यविरोधायामृतत्वसाधनभूतोपासननिष्पत्तिरुच्यते—हृदि स्थिताः कामा यदा प्रमुच्यन्ते, तदैवोपासनारम्भान्मर्त्योऽमृतो भवतीति। अत्र–कामविमोकपूर्वकोपासने स्थितोऽर्चिरादिकया गत्या ब्रह्म समश्नुते इत्यर्थः। सूत्रार्थस्तु–सृतिः गतिः। आ गत्युपक्रमादुत्क्रान्तिर्विदुषोऽपि समाना, विदुषोऽर्चिरादिगतिश्रुतेः "अथ मर्त्योऽमृतो भवति" इत्युच्यमानममृतत्वमनुपोष्य च अदग्ध्वैव शरीरेन्द्रियादिसंबन्धम् उपासनारम्भपरिकररूपमित्यर्थः ॥ ७ ॥

तदापीतेस्संसारव्यपदेशात् ४-२-८

तत्–अमृतत्वम्, उक्तप्रकारमेव। कुतः? आ अपीतेः संसारव्यपदेशात्—अपीतिः-ब्रह्मप्राप्तिः; अर्चिरादिकया गत्या देशविशेषं गत्वा यावद्ब्रह्म प्राप्यते, तावत् संसारः–शरीरसंबन्धो हि व्यपदिश्यते ॥ ८ ॥

गतिव्यपदेशादेव शरीरादुत्क्रान्तस्य कथं शरीरसंबन्ध इत्यत्राह—

सूक्ष्मं प्रमाणतश्च तथोपलब्धेः ४-२-९

सूक्ष्मशरीरमनुवर्तते गतिव्यपदेशात्। न केवलं गतिव्यपदेशादेव, प्रमाणान्तरतश्च तथा—सूक्ष्मशरीरवत्त्वस्योपलब्धेश्च। विदुषोऽर्चिरादिकया गत्या गच्छतश्चन्द्रमसा संवादोऽयमुपदिश्यते, तं प्रतिब्रयात् सत्यं ब्रयात् इत्यादिना ॥ ९ ॥

नोपमर्देनातः ४-२-१०

अतः—उक्तात् हेतुकलापात्, "अथ मर्त्योऽमृतो भवति" इति वचनं न देहसंबन्धोपमर्देनामृतत्वं वदति ; अपितूक्तमेवोपासनारम्भरूपं वदति ॥ १० ॥

अस्यैव चोपपत्तेरूष्मा ४-२-११

अस्य सूक्ष्मशरीरस्य विद्यमानत्वोपपत्तेश्च न देहसम्बन्धोपमर्दैन। उपलभ्यते ह्युत्क्रममाणस्य विदुषः कचिदूष्मा सूक्ष्मदेहगुणः। न चायं स्थूलदेहगुणः, अन्यत्रानुपलब्धेः। अतो विद्वान् सूक्ष्मशरीरेणोत्क्रामति ॥

प्रतिषेधादिति चेन्न शारीरात् स्पष्टो ह्येकेषाम् ४-२-१२

"स एतास्तेजोमात्राः" इत्यारभ्य "इति तु कामयमानः" इत्यन्तेनाविदुषः उत्क्रान्तिप्रकारं लोकान्तरगमनं पुनरावृत्तिं चाभिधाय, "अथाकामयमानः" इत्यादिना "न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति" इति विदुष उत्क्रान्तिप्रतिषेधादुक्तप्रकारो नोपपद्यत चेत्—तन्न-शारीरात् प्राणानामविश्लेषोऽनेनोच्यते। तस्य अकामयमानस्य विदुषः शारीरस्य प्राणाः स्वस्मान्नोत्क्रामन्ति; । देवयानेन गमनाय सहैव तिष्ठन्ति। अयमर्थः स्पष्टो ह्येकेषां पाठे "योऽकामो निष्काम आप्तकाम आत्मकामः न तस्मात् प्राणा उत्क्रामन्ति" इति ॥ १२ ॥

स्मर्यते च ४-२-१३

स्मर्यते च विदुषोऽपि मूर्धन्यनाड्योत्क्रान्तिः, "ऊर्ध्वमेकः स्थितस्तेषां यो भित्त्वा सूर्यमण्डलम्। ब्रह्मलोकमतिक्रम्य तेन याति परां गतिम्" इति ॥ १३ ॥

इति आसृत्युपक्रमाधिकरणम् ॥ ५ ॥

(६) परसम्पत्त्यधिकरणम्

तानि परे तथा ह्याह ४-२-१४

"प्राणस्तेजसि" इति तेजश्शब्दनिर्दिष्टानि भूतानि जीवपरिष्वक्तानि किं परस्यां देवतायां सम्पद्यन्ते, उत यथाकर्म यथाविद्यं च गच्छन्तीति संशयः। तदानीं सुखदुःखोपभोगाद्यभावेन परसम्पत्तौ प्रयोजनाभावात् यथाकर्म यथाविद्यमिति पूर्वः पक्षः। सर्वस्य परदेवताकार्यत्वेन तदात्मकत्वाद् गन्तव्यस्थानमिदम्, "परस्यां देवतायाम्" इत्युच्यते। राद्धान्तस्तु—तानि परे परस्मिन् ब्रह्मणि सम्पद्यन्ते; "तेजः परस्यां देवतायाम्" इति ह्याह श्रुतिः। यथाश्रुति विश्रमस्थानत्वेन कार्यं परिकल्प्यमित्यर्थः। सूत्रं च व्याख्यातम् ॥ १४ ॥

इति परसम्पत्त्यधिकरणम् ॥ ६ ॥

(७) अविभागाधिकरणम्

अविभागो वचनात् ४-२-१५

सेयं परमात्मनि सम्पत्तिः किं प्राकृतप्रलयवत् कारणापत्तिरूपा, उत मनःप्रभृतिसम्पत्तिवत् अविश्लेषमात्रमिति संशयः। परमात्मनः कारणत्वात्, तत्सम्पत्तिवचनाच्च कारणापत्तिरेवेति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—"वाङ्मनसि सम्पद्यते" इति श्रुतस्यैव सम्पत्तिवचनस्य सर्वत्रानुषङ्गाद्त्रानुषक्तस्य चाभिधानवैरूप्यासंभवादत्राप्यविभागः—अविश्लेष एवोच्यते। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ १५ ॥

इति अविभागाधिकरणम् ॥ ७ ॥

---

(८) तदोकोधिकरणम्

तदोकोऽग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्यासामर्थ्यात्तच्छेषगत्यनुस्मृतियोगाच्च हार्दानुगृहीतश्शताधिकया ४-२-१६

"शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिस्सृतैका। तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति" इति शताधिकया मूर्धन्यया नाड्या विदुषो गमनमिति नियमः संभवति, नेति संशयः।

नाडीनामतिसूक्ष्मत्वेन दुर्विवेचत्वान्नियमो न संभवतीति यादृच्छिकीं तया गतिमनुवदतीदं वचनमिति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—परमपुरुषाराधनभूतया विद्यया तदङ्गभूतगतिचिन्तनेन च प्रीतेन परमपुरुषेणानुगृहीतो जीवस्तत्प्रसादप्रकाशितद्वारः तयैव मूर्धन्यया नाड्या गच्छति—इति॥

सूत्रार्थस्तु — हार्दपरमपुरुषाराधनरूपविद्यासामर्थ्यात् तच्छेषगत्यनुस्मृतियोगाच्च प्रीतहार्दानुगृहीतो भवति जीवः; ततः तदोकः-जीवस्य स्थानं हृदयम्, अग्रज्वलनम्-प्रकाशिताग्रं भवति; एवं परमपुरुषप्रकाशितद्वारः शताधिकया गच्छति; "तस्याश्शिखाया मध्ये परमात्मा व्यवस्थितः", "सर्वस्य चाहं हृदि सन्निविष्टः" इति हार्दः परमात्मा॥ १६॥

इति तदोकोधिकरणम्॥ ८॥

(९) रश्म्यनुसाराधिकरणम्

रश्म्यनुसारी ४-२-१७

"अथ यत्रैतदस्माच्छरीरादुत्क्रामत्यथैतैरेव रश्मिभिरूर्ध्वमाक्रमते" इति विद्वान् रश्म्यनुसारी गच्छतीति नियमस्संभवति, नेति संशयः। निशि मृतस्य विदुषः आदित्यरश्म्यनुसारासंभवादनियम इति पूर्वः पक्षः। वचनं तु पक्षप्राप्तमनुवदति। राद्धान्तस्तु—वचनस्य पक्षप्राप्त्यनुवादित्वे "अथैतैरेव" इत्यवधारणविरोधः। न च निशि रश्मयो न सन्तीति। निश्यपि निदाघसमये ऊष्मोपलब्धेः सूक्ष्मास्सन्त्येवेति रश्म्यनुसार्येव गच्छति। हेमन्तेऽनुपलब्धिः दुर्दिन इव हिमाभिभवात्॥

इति रश्म्यनुसाराधिकरणम्॥ ९॥

(१०) निशाधिकरणम्

निशि नेति चेन्न संबन्धस्य यावद्देहभावित्वाद्दर्शयति च ४-२-१८

विदुषो निशि मृतस्य ब्रह्मप्राप्तिरस्ति, नेति संशयः। "दिवा च शुक्लपक्षश्च उत्तरायणमेव च। मुमूर्षतां प्रशस्तानि विपरीतं तु गर्हितम्" इति निशामरणस्य गर्हितत्वेन अधोगतिहेतुत्वान्न ब्रह्मप्राप्तिस्संभवतीति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—विद्यामाहात्म्यादुत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाश-

श्रुतेरश्लिष्टविनष्टत्वात्, प्रारब्धस्यापि कर्मणः चरमदेहावधित्वाच्च, बन्धहेत्वभावान्निशि मृतस्यापि ब्रह्मप्राप्तिरस्त्येव—इति। अविद्वद्विषया निशामरणनिन्दा॥

सूत्रार्थस्तु—निशामरणनिन्दया निशि मृतस्य न ब्रह्मप्राप्तिरिति चेत्—तन्न—संबन्धस्य यावद्देहभावित्वात् अनारब्धकार्यकर्मसंबन्धस्य विद्यया विनष्टत्वात् प्रारब्धकार्यकर्मसंबन्धस्यापि यावच्चरमदेहभावित्वाद् बन्धहेत्वभावेन ब्रह्मप्राप्तिरस्त्येवेत्यर्थः। तदेतत् श्रुतिश्च दर्शयति "तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये अथ सम्पत्स्ये" इति॥ १८॥

इति निशाधिकरणम् ॥ १०॥

(११) दक्षिणायनाधिकरणम्

अतश्चायनेऽपि दक्षिणे ४-२-१९

दक्षिणायने मृतस्य विदुषो ब्रह्मप्राप्तिरस्ति, नेति संशयः। "अथ यो दक्षिणे प्रमीयते पितॄणामेव महिमानं गत्वा चन्द्रमसस्सायुज्यं गच्छति" इति विदुषो दक्षिणायने मृतस्य चन्द्रसायुज्यश्रवणात्, चन्द्रं प्राप्तानाम् "अथैतमेवाध्वानं पुनर्निवर्तन्ते" इति वचनाच्च, दक्षिणायनमृतस्य ब्रह्मप्राप्तिर्न संभवतीति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—पूर्वोक्ताद्बन्धहेत्वभावाद्विदुषश्चन्द्रं प्राप्तस्यापि पुनरावृत्तिर्न संभवति। चन्द्रसायुज्यवचनं विदुषो ब्रह्म प्रेप्सोर्विश्रमस्थानमात्रविषयम्; आवृत्तिवचनं त्वविदुषामेव। सूत्रार्थस्तु—यतो हेतोर्निशि मृतस्यापि ब्रह्मप्राप्तिः, तत एव बन्धहेत्वभावाद्दक्षिणायने मृतस्यापि ब्रह्मप्राप्तिरस्त्येव॥ १९॥

"यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः" इति मरणकालविशेषः स्मर्यत इति चेत्—तत्राह—

योगिनः प्रति स्मर्यते स्मार्ते चैते ४-२-२०

योगिनः—ब्रह्मविद्यानिष्ठान् प्रति एते—देवयानपितृयाणगती, स्मार्ते स्मृतिविषयभूते अहरहस्स्मर्तव्ये स्मर्यते इत्यर्थः—"यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः" इत्यादिना "नैते सृती पार्थ जानन् योगी

मुह्यति कश्चन। तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन" इत्यन्तेन। न मुमूर्षून् प्रति कालविशेषोपादनं स्मर्यते। आतिवाहिकगणस्य कालाभिमानिदेवताविशेषभूयस्त्वेन "यत्र काले" इत्युच्यते ॥ २० ॥

इति दक्षिणायनाधिकरणम् (१०)

इनि श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे

चतुर्थस्याध्यायस्य द्वितीयः पादः ॥ २ ॥

चतुर्थाध्याये तृतीयः पादः

(१) अर्चिराद्यधिकरणम्

अर्चिरादिना तत्प्रथितेः ४-३-१

किं विद्वानर्चिरादिनैकेन मार्गेण गच्छति, उत तेन वाऽन्येन वेत्यनियम इति संशयः। तदर्थं परीक्ष्यते—किं सर्वासु श्रुतिष्वर्चिरादिरेक एव मार्ग आम्नायते, उत तत्रतत्रान्य इति। यदाऽर्चिरादिरेक एव सर्वत्रोक्तः तदा तेनैव गच्छति। यदा तत्रतत्राम्नाता अन्ये, तदाऽन्यैर्वाऽनेन वेत्यनियम इति। छान्दोग्यवाजसनेयकादिषु नानाविधाः गतिप्रकाराः श्रूयन्ते। छान्दोग्ये, "यथा पुष्करपलाश आपो न श्लिष्यन्ते" इत्युपक्रम्य, "सर्वाणि...नयति", "सर्वेषु लोकेषु भाति, य एवं वेद", "अथ यदु चैवास्मै शव्यं कुर्वन्ति यदु च न, अर्चिषमेव तेऽभिसंभवन्त्यर्चिषोऽहः, अह्न आपूर्यमाणपक्षमापूर्यमाणपक्षात् यान् षडुदङ्ङेति मासांस्तान् मासेभ्यस्संवत्सरं संवत्सरादादित्यमादित्याचन्द्रमसं चन्द्रमसो विद्युतं तत्पुरुषोऽमानवस्स एनान् ब्रह्म गमयत्येष देवपथो ब्रह्मपथ एतेन प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" इति। बृहदारण्यके, "य एवमेतद्विदुर्ये चामी अरण्ये श्रद्धां सत्यमुपासते तेऽर्चिषमभिसंभवन्त्यर्चिषोऽहरह्न आपूर्यमाणपक्षमापर्यमाणपक्षाद्यान् षण्मासानुदङ्ङादित्य एति मासेभ्यो देवलोकं देवलोकादादित्यमादित्याद्वैद्युतं वैद्युतात्पुरुषोऽमानवः स एत्य ब्रह्मलोकान् गमयति" इति। तत्रैवान्यथा "यदा वै पुरुषोऽस्माल्लोकात् प्रैति स वायुलोकमागच्छति तस्मै स तत्र विजिहीते यथा रथचक्रस्य

खं तेन स ऊर्ध्वमाक्रमते स आदित्यमागच्छति तस्मै स तत्र विजिहीते यथाऽऽडम्बरस्य खम् तेन स ऊर्ध्वमाक्रमते स चन्द्रमसमागच्छति तस्मै स तत्र विजिहीते यथा दुन्दुभेः खम्" इत्यादिषु। तेषां ब्रह्मप्राप्तौ नैरपेक्ष्यश्रवणात्तैर्वाऽर्चिरादिना वेति विकल्प इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—सर्वत्रार्चिराद्यन्तर्भूतादित्यादीनां दर्शनात्स एवेति प्रत्यभिज्ञानात्, अन्यत्रोक्तानामन्यत्रोपसंहाराच्च, सर्वत्रार्चिरादिरेक एव मार्ग इति तेनैव गच्छति विद्वान्। सूत्रार्थस्तु—अर्चिरादिनैव गच्छति विद्वान्। कुतः? तत्प्रथितेः। प्रथितिः—प्रसिद्धिः; सर्वत्र तत्प्रत्यभिज्ञानादित्यर्थः॥ १॥

इति अर्चिराद्यधिकरणम्॥ १॥

(२) वाय्वधिकरणम्

वायुमब्दादविशेषविशेषाभ्याम् ४-३-२

"तेऽर्चिषमभिसंभवन्त्यर्चिषोऽहरह्नः" इत्यारभ्य "मासेभ्यस्संवत्सरं संवत्सरादादित्यम्" इति च्छान्दोग्ये श्रुतम्। तत्र संवत्सरादित्ययोर्मध्ये देवलोको वायुश्च श्रुतौ श्रुत्यन्तरे। द्वयोः प्रकरणयोः किं देवलोको वायुश्चार्थान्तरभूतौ, उत वायुरेक एवेति संशयः। शब्दभेदादर्थान्तरभूताविति पूर्वः पक्षः। अर्थान्तरत्वे सति "देवलोकादादित्यम्" इति देवलोकस्य "तेन स ऊर्ध्वमाक्रमते स आदित्यम्" इति वायोश्चादित्यात्पूर्वत्वेन श्रौतक्रमनिर्दिष्टत्वात् देवलोकवायू यथेष्टक्रमेण निवेशयितव्यौ। राद्धान्तस्तु—वायुरेव देवलोकशब्देन निर्दिष्ट इति तस्मादनन्यः। देवानां लोक इति हि देवलोकः, देवानां वासस्थानमिति अविशेषेण निर्दिष्टम्। "योऽयं पवत एष देवानां गृहाः" इति वायोर्विशेषेण देवानां वासस्थानत्वेन श्रुतत्वादविशेषनिर्दिष्टो देवलोको वायुरेवेति निश्चीयत इति संवत्सरादूर्ध्वं वायुः वायोरादित्य इति क्रमश्च स्यात्॥ २॥

सूत्रार्थस्तु—अब्दात्—संवत्सरादूर्ध्वम् आदित्यात्पूर्वं वायुमेकमेव निवेशयेत्, देवलोकवायुशब्दाभ्याम् अविशेषविशेषाभ्यां वायोरेकस्यैव

निर्दिष्टत्वात्। देवानां वासस्थानमित्यविशेषेण हि देवलोकशब्दः वायुं देवानामावासस्थानभूतमभिदधाति, वायुशब्दस्तमेव विशेषेणेति द्वयोः प्रकरणद्वयविहितयोरेकत्वादित्यर्थः ॥ २ ॥

इति वाय्वधिकरणम् ॥ २ ॥

(३) तटिदधिकरणम्

तटितोऽधि वरुणः सम्बन्धात् ४-३-३

छान्दोग्यवाजसनेयककौषीतकीप्रभृतिष्वाम्नातस्यार्चिरादिमार्गस्यार्चिरहरापूर्यमाणपक्षोत्तरायणसंवत्सरवाय्वादित्यचन्द्रविद्युद्वरुणेन्द्रप्रजापतिरूपस्योपसंहारे वायुपर्यन्तस्य श्रुत्यादिभिः क्रमप्रकार उक्तः। वरुणेन्द्रप्रजापतीनां किं विद्युत उपरि निवेशः, उत वायोरुपरीति संशयः। "स वायुलोकं स वरुणलोकम्" इति कौषीतकीपाठक्रमेण वायोरुपरि वरुणस्य निवेशः। इन्द्रादेरपि वरुणनिवेशाय वाय्वादित्ययोः क्रमस्य बाधितत्वात्तत्रैव वरुणोपरीति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—विद्युतो मेघोदरवर्तित्वेन विद्युद्वरुणयोर्लोके वेदे च सम्बन्धावगमात् पाठक्रमादर्थक्रमस्य बलीयस्त्वेन वरुणस्य विद्युत उपरि निवेशः कार्यः। इन्द्रादेरपि वरुणनिवेशाय विद्युतो व्यवधानसहत्वदर्शनाद्वरुणोपरि निवेशः। सूत्रं च व्याख्यातम् ॥ ३ ॥

इति वरुणाधिकरणम् ॥ ३ ॥

(४) आतिवाहिकाधिकरणम्

आतिवाहिकास्तल्लिङ्गात् ४-३-४

किमर्चिरादयो विदुषो ब्रह्म प्रेप्सोर्मार्गचिह्नभूताः, उत गमयितार इति संशयः। 'अमुकं वृक्षममुकां नदीममुकं पर्वतपार्श्वं गत्वाऽमुकं ग्रामं गच्छ' इत्यादिदेशिकोपदेशप्रकारदर्शनान्मार्गचिह्नभूताः इति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु "स एनान् ब्रह्म गमयति" इति वैद्युतपुरुषस्य गमयि-

तृत्वदर्शनात् इतरेषां चाविशेषनिर्दिष्टानां स एव संबन्ध इति निश्चीयते। "अग्निलोकम्" इत्यादिलोकशब्दोऽपि मध्ये भोगाभावाद्गमयितृत्व एवोपपद्यते। सूत्रार्थस्तु—आतिवाहिकाः—विदुषामतिवाहे परमपुरुषेण नियुक्ताः अर्चिराद्यभिमानिदेवताविशेषाः गमयितार इत्यर्थः, स एनान् ब्रह्म गमयति" इति लिङ्गात् ॥ ४ ॥

वैद्युतेनैव ततस्तच्छ्रुतेः ४-३-५

ततः विद्युत उपरि वैद्युतेन विदुषो गमनम्, तच्छ्रुतेः—"स एनान् ब्रह्म गमयति" इति तस्यैव श्रुतेः। वरुणादीनां तदनुग्राहकत्वेन गमयितृत्वमिति निश्चीयत इत्यर्थः ॥ ५ ॥

इति आतिवाहिकाधिकरणम् ॥ ४ ॥

---

(५) कार्याधिकरणम्

कार्यं बादरिरस्य गत्युपपत्तेः ४-३-६

किमर्चिरादिको गणः कार्यं हिरण्यगर्भमुपासीनान् नयति उत परं ब्रह्मोपासीनान्, अथ प्रत्यगात्मानं ब्रह्मात्मकतयोपासीनांश्चेति संशयः। कार्यं हिरण्यगर्भमुपासीनानिति पूर्वः पक्षः, तेषामेव गत्युपपत्तेः। न हि परिपूर्णं सर्वगतं परं ब्रह्मोपासीनानां तत्प्राप्तये गतिरुपपद्यते, नित्यप्राप्तत्वात्। अविद्यानिवृत्तिरेव हि कार्या। परमेवोपासीनानित्यपरः पक्षः, "स एनान् ब्रह्म गमयति" इति ब्रह्मशब्दस्य तत्रैव मुख्यत्वात्। अविद्यानिवृत्तेः फलाभिसन्धिरहितयज्ञाद्यपेक्षावत् श्रवणाद्यपेक्षावच्च गतिश्रुत्या देशविशेषापेक्षा च विद्यत इति निश्चीयते। राद्धान्तस्तु—परमुपासीनान् अन्यानपि नयति, "तद्य इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते तेऽर्चिषमभिसंभवन्ति" इति पञ्चाग्निविदां परं ब्रह्मोपासीनानां चार्चिरादिगतिश्रुतेः। पञ्चाग्निविदो हि प्रकृतिवियुक्तब्रह्मात्मकात्मस्वरूपविदः। ते च तत् प्राप्य पुनर्न निवर्तन्ते। परं ब्रह्मोपासीनास्तु यथावस्थितं परिपूर्णं परं ब्रह्मैव प्राप्य पुनर्न निवर्तन्ते। "तद्य इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते तेऽर्चिषमभिसंभवन्ति" इत्युभयविधान् भेदेनोपादायार्चिरादिगतिश्रुतेरपुनरावृत्तिश्रुतेश्चैवमिति निश्चीयते ॥

सूत्रार्थस्तु—कार्यं–हिरण्यगर्भमुपासीनमातिवाहिको गणो नयतीति बादरिराचार्यो मन्यते, अस्यैव गत्युपपत्तेः; परमुपासीनस्य हि न तत्प्राप्तये गतिरुपपद्यते सर्वगतत्वात् परस्य ब्रह्मणः ॥ ६ ॥

विशेषितत्वाच्च ४-३-७

"पुरुषोऽमानव एत्य ब्रह्मलोकान् गमयति" इति "प्रजापतेस्सभां वेश्म प्रपद्ये" इति च प्राप्यस्थानस्य विशेषितत्वाच्च हिरण्यगर्भमुपासीनमेव नयति ॥ ७ ॥

सामीप्यात्तु तद्व्यपदेशः ४-३-८

एवं निश्चिते "स एनान् ब्रह्म गमयति" इति हिरण्यगर्भस्य ब्रह्मशब्दव्यपदेशो ब्रह्मसामीप्यात्; "यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वम्" इति प्रथमजत्वेन ब्रह्मसामीप्यं हि विद्यते ॥ ८ ॥

कार्यात्यये तदध्यक्षेण सहातः परमभिधानात् ४-३-९

हिरण्यगर्भप्राप्तावप्यपुनरावृत्तिरुपपद्यते, कार्यस्य—हिरण्यगर्भलोकस्यात्यये, तदध्यक्षेण—हिरण्यगर्भेणाधिकारिकपुरुषेण विदुषा सह परप्राप्त्यभिधानात् "ते ब्रह्मलोके तु परान्तकाले परामृतात् परिमुच्यन्ति सर्वे" इति ॥ ९ ॥

स्मृतेश्च ४-३-१०

"ब्रह्मणा सह ते सर्वे संप्राप्ते प्रतिसञ्चरे । परस्यान्ते कृतात्मानः प्रविशन्ति परं पदम्" इति स्मृतेश्चावगम्यते ॥ १० ॥

परं जैमिनिर्मुख्यत्वात् ४-३-११

परं ब्रह्मोपासीनमेव नयत्यातिवाहिको गण इति जैमिनिराचार्यो मन्यते । "ब्रह्म गमयति" इति ब्रह्मशब्दश्च ब्रह्मैव लोको ब्रह्मलोक इति कर्मधारयपरिग्रहस्यैव न्याय्यत्वादुपपद्यते । एवं निश्चिते सति बहुवचनं च "अदितिः पाशान्" इतिवदुपपन्नम् ॥ ११ ॥

दर्शनाच्च ४-३-१२

"अस्माच्छरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते" इत्यर्चिरादिना गतस्य परब्रह्मप्राप्तिं दर्शयति च ॥ १२ ॥

न च कार्ये प्रत्यभिसन्धिः ४-३-१३

"प्रजापतेस्सभां वेश्म प्रपद्ये" इति प्रत्यभिसन्धिश्च न कार्ये; "धूत्वा शरीरमकृतं कृतात्मा ब्रह्मलोकमभिसंभवामि" इत्यकृतं ब्रह्मलोकमिति तत्रैव विशेषितत्वात्, "यशोऽहं भवामि ब्राह्मणानाम्" इति सर्वात्मभावाभिसन्धानाच्च ॥ १३ ॥

अप्रतीकालम्बनान्नयतीति बादरायण उभयथा च दोषात् तत्क्रतुश्च ४-३-१४

कार्यमुपासीनानेवेति नायं नियमः; परमेवोपासीनानित्यपि नियमो न संभवति; कुतः? उभयथा च दोषात्—कार्यमुपासीनानेवेति नियमे "अस्माच्छरीरात्समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते" इत्यादिकाश्श्रुतयः "ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तपः" इति च प्रकुप्येयुः; परमेवेति नियमे "तद्य इत्थं विदुः" इति प्रकुप्येत् । तस्मादप्रतीकालंबनान्नयतीति भगवान् बादरायणो मन्यते । प्रतीकालंबनास्तु—अचिन्मिश्रम्, केवलम्, अचिद्वस्तु च 'सिंहो देवदत्तः' इतिवत् (सिंहदृष्ट्या देवदत्तवत्) ब्रह्मदृष्ट्या स्वरूपेण वा तद्वस्तु य उपासते, ते; अप्रतीकालंबनाः-तद्व्यतिरिक्ताः सर्वज्ञं सर्वकारणं सत्यसङ्कल्पं निखिलहेयप्रत्यनीकानवधिकातिशयानन्दस्वरूपं ब्रह्मोपासते ये, ये च प्रत्यगात्मानं भूतसूक्ष्मैस्सम्परिष्वक्तं सर्वत्र वर्तमानं भूतसूक्ष्मव्यतिरिक्तं ज्ञानैकस्वरूपं नित्यं निर्विकारं "य आत्मनि तिष्ठन्" इत्यादिनावगतब्रह्मात्मभावं पञ्चाग्निविद्योदितमुपासते, तानुभयविधान्नयति "तद्य इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये" इत्युभयविषयश्रुतेः । तत्क्रतुश्च "यथाक्रतुरस्मिंल्लोके पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्य भवति" इत्युभयेषामेवापुनरावृत्तिस्संभवति । अचिन्मिश्रं केवलमचिद्वस्तु चोपासीनानां तत्क्रतुन्यायादेव पुनरावृत्तिरवर्जनीया ॥ १४ ॥

विशेषञ्च दर्शयति ४-३-१५

प्रतीकाद्युक्तलक्षणमचिन्मिश्रम्, केवलम्, अचिद्वस्तु चोपासीनानां सर्वेषां गत्यनपेक्षं परिमितफलविशेषं च दर्शयति श्रुतिः-"यावन्नाम्नो गतं तत्रास्य यथाकामचारो भवति" इत्यादिका । अतः, 'ब्रह्मणा सह ते सर्वे' इति वचनं नार्चिरादिना गतानां गतिप्रकारविषयम्; अर्चिरादिना गतानां

देहावसानसमय एव सुकृतदुष्कृतयोर्हानात् हिरण्यगर्भलोकावाप्ति-तद्वास-तत्रस्थभोगानुभवहेत्वभावात्, तत्क्रतुन्यायविरोधात् तदानीमेव ब्रह्म-प्राप्तिश्रुतिविरोधाच्च । "ब्रह्मणा सह ते सर्वे" इति वचनं तु पुण्यकर्म-विशेषेण हिरण्यगर्भलोकं प्राप्तानां "तदुपर्यपि बादरायणः" इतिन्यायेन तत्रैव निष्पन्नविद्यानां गतिप्रकारविषयम् । ते ब्रह्मलोके इति तु ब्रह्मलोक-शब्दस्य कर्मधारयवृत्त्या ब्रह्मविषयत्वात्, ब्रह्मण्युपास्ये वर्तमानाः परान्त-काले चरमदेहावसानसमये परामृतात्—परस्माद् ब्रह्मण उपासनप्रीता-द्धेतोः परिमुच्यन्ति सर्वे—सर्वस्माद्बन्धाद्विमुच्यन्त इति 'वेदान्तविज्ञान-सुनिश्चितार्थाः" इति प्रकरणादवगम्यते । "तद्य इत्थं विदुः "इति पञ्चाग्निविदां ब्रह्मप्राप्त्यपुनरावृत्तिश्रवणात् तत्क्रतुन्यायेनाचिद्वियुक्तब्रह्मा-त्मकात्मस्वरूपोपासनं विवक्षितमिति निश्चीयते । तथैव तत्र श्रुतिरपि, "इति तु पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति" इति "इति रमणीयचरणाः" इति च कर्महेतुकमनुष्यादिभावोऽपामेव भूतान्तर-संसृष्टानामिति चिदचिद्विवेकं प्रतिपाद्य "तद्य इत्थ विदुः" इति भूतसूक्ष्मव्यतिरिक्तात्मस्वरूपोपासनमेव विदधाति ॥ १५ ॥

इति कार्याधिकरणम् ॥ ५ ॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे
चतुर्थस्याध्यायस्य तृतीयः पादः ॥ ३ ॥

चतुर्थाध्याये चतुर्थः पादः

(१) सम्पद्याविर्भावाधिकरणम्

सम्पद्याविर्भावः स्वेनशब्दात् ४-४-१

"एवमेवैष संप्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्येन रूपेणाभिनिष्पद्यते" इति किं परं ज्योतिरुपसम्पन्नस्य प्रत्यगात्मनः स्वरूपाविर्भावः प्रतिपाद्यते, उतान्येन साध्येन रूपेण संबन्ध इति संशयः । स्वस्वरूपस्य सुषुप्त्यादौ निरानन्दत्वदर्शनात्, स्वरूपमात्रस्य नित्याविर्भूतत्वाच्च साध्येन सुखैकान्तेन रूपेण संबध्यते । एवंच "अभि-

निष्पद्यते" इति वचनं सङ्गच्छते। परं ज्योतिरुपसम्पन्नस्य ह्यानन्दित्वं श्रूयते "रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति", "स एको ब्रह्मण आनन्दः श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य" इत्यादिषु। अतस्साध्येन रूपेणेति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—"स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते" इति विशेषणात् स्वरूपाविर्भाव एव। स्वरूपस्य चापहतपाप्मत्वादिगुणकतया प्रजापतिवाक्योदितस्य कर्मकृतदेहसंबन्धतत्कृततिरोधानस्य परज्योतिरुपसम्पत्त्या सूक्ष्मदेहविनिर्मुक्तस्यासङ्कुचितज्ञानादिगुणकस्वरूपाविर्भावात् स्वयाथात्म्यानुभवपूर्वकानवधिकातिशयानन्दब्रह्मानुभवः सम्पत्स्यत इति "अभिनिष्पद्यते" इति चोपपन्नतरम्। सूत्रार्थस्तु—परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वस्वरूपाविर्भावः प्रतिपाद्यते। कुतः? स्वेनशब्दात्—साध्यस्यापि रूपस्य स्वासाधारणत्वेन स्वेनेति विशेषणं ह्यनर्थकम्॥ १॥

स्वस्वरूपमात्रस्य "अहं जानामि" इति नित्याविर्भूतत्वेन "परं ज्योतिरुपसम्पद्य" इत्यनर्थकमित्याशङ्क्याह—

मुक्तः प्रतिज्ञानात् ४-४-२

कर्मसंबन्धतत्कृतदेहादेर्मुक्तस्वरूपमत्र "स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते" इत्युच्यते। कथमिदमवगम्यते? "एतं त्वेव ते भूयोऽनुव्याख्यास्यामि" इति कर्महेतुकदेहसंबन्धतत्कृतजागरिताद्यवस्थाविनिर्मुक्तस्वरूपस्यात्र वक्तव्यतया प्रतिज्ञानात्॥ २॥

एवमपि स्वरूपमात्राविर्भावस्य पुरुषार्थत्वं न सिद्ध्यतीत्याशङ्क्याह—

आत्मा प्रकरणात् ४-४-३

देहादिविनिर्मुक्तः स्वरूपेणावस्थित आत्मा अपहतपाप्मत्वादिसत्यसङ्कल्पत्वपर्यन्तगुणकः; तस्य ह्याविर्भाव उच्यते; कुतः? प्रकरणात्; "य आत्मा अपहतपाप्मा" इति प्रकृत्य हि "एतं त्वेव ते भूयोऽनुव्याख्यास्यामि" इत्यादिनोच्यते। अतोऽपहतपाप्मत्वादिगुणकस्वरूपस्य कर्माख्याविद्यातिरोहितस्य परं ज्योतिरुपसम्पद्य निवृत्ततिरोधानस्याऽऽविर्भावः प्रतिपाद्यते॥ ३॥

इति सम्पद्याविर्भावाधिकरणम्॥ १॥

(२) अविभागेनदृष्टत्वाधिकरणम्

अविभागेन दृष्टत्वात् ४-४-४

किमयं मुक्त आविर्भूतस्वरूपः प्रत्यगात्मा परं ब्रह्म स्वात्मनो विभक्तमनुभवति, उत स्वात्मनोऽप्यात्मतयाऽविभागेन "अहं ब्रह्मास्मि" इतीति संशयः। "निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति", "सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चितेति", "इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः" इति श्रुतिस्मृतिभ्यः विभक्तमनुभवतीति पूर्वः पक्षः। राद्धान्तस्तु—'सर्वं खल्विदं ब्रह्म", "ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्...तत्त्वमसि" इत्यादिना सामानाधिकरण्येन "यः पृथिव्यां तिष्ठन्...यस्य पृथिवी शरीरं", "य आत्मनि तिष्ठन्....यस्याऽत्मा शरीरम्" इत्यादिषु सर्वस्य चिदचिद्वस्तुनो ब्रह्मशरीरतया ब्रह्मप्रकारत्वात् तत्तद्वस्तुबुद्धिशब्दाः तत्पर्यन्तविषया इत्यवगम्य "आत्मेति तूपगच्छन्ति" इतिन्यायेन स्वात्मनोऽप्यात्मतया "अहं ब्रह्मास्मि" इत्युपासनेन यथावस्थितपरमात्मात्मकस्वात्मनो दृष्टत्वात् मुक्तः स्वात्मनोऽप्यात्मभूतं ब्रह्म 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यविभागेनैवानुभवति ॥

सूत्रार्थस्तु—'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यविभागेनैव ब्रह्मानुभवति मुक्तः, स्वात्मनोऽप्यात्मतयोपासनेन यथावस्थितपरमात्मात्मकस्वरूपस्य दृष्टत्वात्। साधर्म्यश्रुतिस्तु परमात्मशरीरभूतस्य प्रत्यगात्मनोऽपहतपाप्मत्वादिगुणैस्तत्साधर्म्यं प्रतिपादयति। "सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता" इति ब्रह्मशरीरतया ब्रह्मप्रकारभूतत्वात् स्वात्मभूतेन ब्रह्मणा सह तद्गुणाननुभवतीति वदति। काम्यन्ते इति कामाः—कल्याणगुणाः। कल्याणगुणविशिष्टं ब्रह्मानुभवतीत्यर्थः ॥ ४ ॥

इति अविभागेनदृष्टत्वाधिकरणम् ॥ २ ॥

(३) ब्राह्माधिकरणम्

ब्राह्मेण जैमिनिरुपन्यासादिभ्यः ४-४-५

किं जीवस्य स्वाभाविकं रूपमपहतपाप्मत्वादिगुणकम्, उत चैतन्यमात्रम्, उतोभयमिति संशयः। अपहतपाप्मत्वादिगुणकमिति प्रथमः पक्षः "य आत्माऽपहतपाप्मा" इति प्रतिपादनात्। चैतन्यमात्रमिति

द्वितीयः पक्षः, "एवं वा अरेऽयमात्माऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एव", विज्ञानघन एव" इत्यवधारणात्। राद्धान्तस्तु—ज्ञानस्वरूपस्यैवा-पहतपाप्मत्वादिगुणकत्वप्रतिपादनादविरोधाच्चोभयं स्वरूपम्। न च "विज्ञानघन एव" इत्यवधारणं गुणान्तरासहम्, यथा सैन्धवघनस्य "रसघन एव" इत्यवधारणेऽपि रसाश्रयद्रव्यं रूपस्पर्शादिगुणान्तरं च सहते; "रसघन एव" इत्यवधारणं तु रसवद्द्रव्यान्तरस्वभावव्यावृत्ति-परम्। द्रव्यान्तराणां हि स्वैकदेशे रसवत्त्वम्, सैन्धवघनस्य तु सर्वत्र, —एवमत्रापि जडवस्तुव्यावृत्तस्वस्वभावस्य सगुणस्याऽऽत्मनः स्वप्रकाश-तावधारणं "विज्ञानघन एव" इति क्रियते॥

सूत्रार्थस्तु—ब्राह्मेण अपहतपाप्मत्वादिना स्वरूपाविर्भावः। अप-हतपाप्मत्वादयो दहरवाक्ये ब्रह्मगुणाश्श्रुताः। उपन्यासादिभ्यः—तेषां ब्रह्मगुणानां प्रत्यगात्मन्यपि "य आत्माऽपहतपाप्मा" इत्यादिनोपन्या-सात्। आदिशब्दात् "जक्षत्क्रीडन् रममाणः" इत्यादिभ्योऽपि सत्य-सङ्कल्पत्वादयोऽवगम्यन्त इति जैमिनिराचार्यो मन्यते॥ ५॥

चिति तन्मात्रेण तदात्मकत्वादित्यौडुलोमिः ४-४-६

चैतन्यमात्रेण स्वरूपाविर्भावः "विज्ञानघन एव" इति तदात्म-कत्वावधारणादित्यौडुलोमिराचार्यो मन्यते॥ ६॥

एवमप्युपन्यासात् पूर्वभावादविरोधं बादरायणः ४-४-७

एवं—विज्ञानस्वरूपस्यैव, स्वप्रकाशस्वरूपस्यैव पूर्वेषाम्—अपहत-पाप्मत्वादिसत्यसङ्कल्पत्वपर्यन्तानामपि "य आत्माऽपहतपाप्मा" इत्यु-पन्यासात्सद्भावावगमादुभयोः स्वरूपयोरविरोधं भगवान् बादरायणो मन्यते। उभयश्रुत्यवगतस्येतरेतरविरोधाभावान्नान्यतरबाधे प्रमाण-मस्तीत्यभिप्रायः॥ ७॥

इति ब्राह्माधिकरणम्॥ ३॥

(४) संकल्पाधिकरणम्

संकल्पादेव तच्छ्रुतेः ४-४-८

"परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते। स उत्तमः पुरुषः। स तत्र पर्येति जक्षत्क्रीडन् रममाणस्स्त्रीभिर्वा यानैर्वा ज्ञातिभिर्वा" इत्यादिराम्नायते। किमेते ज्ञात्यादयो मुक्तस्य सङ्कल्पादेव भवन्ति, उत प्रयत्नान्तरसव्यपेक्षात्सङ्कल्पादिति संशयः। लोके राजादीनां सत्यसङ्कल्पत्वेन व्यवह्रियमाणानामपि कार्ये प्रयत्नान्तरसापेक्षत्वदर्शनात् मुक्तस्यापि तथैव सापेक्षादिति पूर्वः पक्षः। "सङ्कल्पादेव" इत्यवधारण "विज्ञानघन एव" इतिवद्भविष्यति। राद्धान्तस्तु "सङ्कल्पादेवास्य पितरस्समुत्तिष्ठन्ति" इत्यवधारणान्नान्यापेक्षत्वम्। न चेह सत्यकामत्वाद्युपन्यासवत् मुक्तस्यान्यापेक्षत्वे प्रमाणमस्ति। लोके सत्यसङ्कल्पत्वाभावादेव प्रयत्नान्तरापेक्षत्वम्। न हि परमपुरुषव्यतिरिक्तः कश्चित्सत्यसङ्कल्पोऽस्ति। मुक्तश्च तत्प्रसादात् तत्साम्यमुपगतस्तथैव। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ ८ ॥

अत एव चानन्याधिपतिः ४-४-९

अतः—श्रुतेरेव मुक्तोऽनन्याधिपतिश्च। अन्याधिपतित्वं कर्माधीनत्वम्। "अपहतपाप्मा सत्यसङ्कल्पः" इति श्रूयते; अतोऽनन्याधिपतिः ॥

इति सङ्कल्पाधिकरणम् ॥ ४ ॥

---

(५) अभावाधिकरणम्

अभावं बादरिराह ह्येवम् ४-४-१०

किं मुक्तस्य शरीरेन्द्रियाद्यस्ति? उत न? अथ यथासङ्कल्पमस्ति च नेति च संशयः। "न ह वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः" इति मुक्तस्याशरीरत्वश्रवणान्नास्त्येवेत्येकः पक्षः। "स एकधा भवति त्रिधा भवति" इति सशरीरत्वश्रुतेः अशरीरत्वश्रुतिः कर्मगृहीतशरीरविषयेति शरीरेन्द्रियाद्यस्त्येवेति द्वितीयः पक्षः। राद्धान्तस्तु—"मनसैतान्कामान्पश्यन् रमते य एते

ब्रह्मलोके" इत्यशरीरस्यैव भोगश्रुतेः. "स एकधा भवति" इतिश्रुतेश्च यथासङ्कल्पमस्ति च न चेति। सूत्रार्थस्तु—शरीराभावं बादरिर्मेने; एवमाह हि श्रुतिः "अशरीरं वाव सन्तम्" इति ॥ १० ॥

भावं जैमिनिर्विकल्पामननात् ४-४-११

शरीरादिभावं जैमिनिर्मेने। कुतः? विकल्पामननात्—विविधः कल्पः-विकल्पः; "स एकधा भवति त्रिधा भवति" इत्यादिना मुक्तस्य हि विविधकल्पनमाम्नायते; आत्मन एकरूपस्याच्छेद्यस्य वैविध्यासम्भवाच्छरीरद्वारेणैव हि विज्ञायते वैविध्यम् ॥ ११ ॥

द्वादशाहवदुभयविधं बादरायणोऽतः ४-४-१२

अतः ऊभयश्रुतेरिच्छातः, उभयविधम् शरीरवत्त्वमशरीरत्वं च भगवान् बादरायणो मेने। द्वादशाहवत्—यथा द्वादशाह उभयश्रुतेस्सत्रमहीनं च; "द्वादशाहमृद्धिकामा उपेयुः" इति सत्रं भवति "द्वादशाहेन प्रजाकामं याजयेत्" इत्यहीनम् ॥ १२ ॥

तन्वभावे सन्ध्यवदुपपत्तेः ४-४-१३

स्वेनेव सृष्टतनुप्रभृत्युपकरणाभावे परमपुरुषसृष्टैरुपकरणैर्भोगोपपत्तेस्सत्यसङ्कल्पोऽपि स्वयं न सृजति। सन्ध्यवत्–यथा स्वप्ने "अथ रथान्" इत्यारभ्य "स हि कर्ता" इति "य एष सुप्तेषु" इत्यारभ्य "तदु नात्येति कश्चन" इति चेश्वरसृष्टैरुपकरणैर्जीवो भुङ्क्ते—तथा मुक्तोऽपि लीलाप्रवृत्तेश्वरसृष्टैः पितृलोकादिभिर्लीलारसं भुङ्क्ते ॥ १३ ॥

भावे जाग्रद्वत् ४-४-१४

स्वसङ्कल्पसृष्टतनुप्रभृत्युपकरणसद्भावे जाग्रत्पुरुषभोगवत् मुक्तो लीलारसं भुङ्क्ते, परमपुरुषोऽपि दशरथवसुदेवादिपितृलोकादिकमात्मनः सृष्ट्वा तैर्मनुष्यधर्मलीलारसं भुङ्क्ते; तथा मुक्तश्च सत्यसङ्कल्पत्वात् परमपुरुषलीलान्तर्गतस्वपितृलोकादिकं स्वयमेव सृष्ट्वा तैर्लीलारसमनुभवति ॥ १४ ॥

नन्वात्माऽणुपरिमाण इत्युक्तम्; कथमनेकशरीरेष्वेकस्याणोरात्माभिमानसम्भव त्यत्राह—

प्रदीपवदावेशस्तथा हि दर्शयति ४-४-१५

यथा प्रदीपस्यैकस्यैकदेशवर्तिनः स्वया प्रभयाऽनेकदेशप्रवेशः; तद्वदात्मनोऽप्येकदेहस्थस्य स्वप्रभारूपेण ज्ञानेन सर्वदेहेषु यथासङ्कल्पमात्माभिमानानुगुणा व्याप्तिः संभवति-यथैकस्मिन् देहे हृदयादिदेशे वर्तमानस्याणोरपि सर्वस्मिन् देहे 'अहम्' इत्यभिमानानुगुणव्याप्तिः स्वप्रभारूपचैतन्येन, तद्वत्। तथा दर्शयति हि श्रुतिः, "वालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च। भागो जीवः स विज्ञेयः स चानन्त्याय कल्पते" इति। प्रत्यगात्मनोऽणुत्वमेव स्वरूपमिति सूत्रकारमतम्; "नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्" इति परस्यैव महत्त्ववचनात्॥ १५॥

ननु परं ब्रह्म प्राप्तस्यान्तरबाह्यज्ञानलोपं दर्शयति श्रुतिः, "प्राज्ञेनाऽऽत्मना संपरिष्वक्तो न बाह्यं किञ्चन वेद नान्तरम्" इति; तत् कथं मुक्तस्य ज्ञानानन्त्यमुच्यत इत्यत्राह—

स्वाप्ययसम्पत्त्योरन्यतरापेक्षमाविष्कृतं हि ४-४-१६

नेदं मुक्तविषयम्; सुषुप्तिमरणयोरन्यतरापेक्षम्। आविष्कृतं हि श्रुत्या सुषुप्तिमरणयोर्निस्संबोधत्वम्, मोक्षदशायां सर्वज्ञत्वं च। सुषुप्तौ तावत्, "नाह खल्वयमेवं सम्प्रत्यात्मानं जानात्ययमहमस्मीति, नो एवेमानि भूतानि विनाशमेवापीतो भवति" इति। विनाशम्-अदर्शनमित्यर्थः। मरणे च, "एतेभ्यो भूतेभ्यस्समुत्थाय तान्येवानु विनश्यति" इति। विनश्यति—न पश्यतीत्यर्थः। मोक्षे तु "स वा एष दिव्येन चक्षुषा मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते य एते ब्रह्मलोके" इति, सर्वं ह पश्यः पश्यति सर्वमाप्नोति सर्वशः" इति च॥ १६॥

इति अभावाधिकरणम्॥ ५॥

(६) जगद्व्यापारवर्जाधिकरणम्

जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसन्निहितत्वाच्च ४-४-१७

किं मुक्तस्य भोगः निखिलहेयप्रत्यनीककल्याणैकतानसकलेतरविलक्षणानवधिकातिशयानन्दमहाविभूतिरूपपरब्रह्मानुभव एव, उत जगत्सृष्ट्यादिजगन्नियमनरूपलीलाऽपीति संशयः। "निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति" इत्यादिश्रुतेर्जगन्नियमनरूपलीलाऽपीति पूर्वः पक्षः। राद्धा-

न्तस्तु—"यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते", "सदेव सोम्येमग्र आसीत्", "ब्रह्म वा इदमेक एवाग्र आसीत्", "आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्", "एको ह वै नारायण आसीत्" इत्यादिषु परं ब्रह्म प्रकृत्यैव जगद्व्यापारः श्रूयते। तत्रतत्र प्रकरणे न मुक्तस्य सन्निधिरप्यस्ति। अतो जगन्नियमनरूपधुरावर्जं "सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता", "स एको ब्रह्मण आनन्दः, श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य" इत्यनवधिकातिशयानन्दब्रह्मानुभवे मुक्तस्य साम्यम्। ब्रह्म हि स्वस्य परस्य चानुभूयमानमविशेषेणानवधिकातिशयानन्दं भवति, आनन्दस्वरूपत्वाविशेषात्। सूत्रमपि व्याख्यातम् ॥ १७ ॥

प्रत्यक्षोपदेशादिति चेन्नाधिकारिकमण्डलस्थोक्तेः ४-४-१८

प्रत्यक्षं-श्रुतिः "तस्य सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति", "इमान् लोकान् कामान्नी कामरूप्यनुसञ्चरन्" इत्यादिश्रुत्या मुक्तस्य जगद्व्यापारोपदेशात् सोऽपीति चेत्—तन्न, आधिकारिकमण्डलस्थोक्तेः, आधिकारिकाः परमपुरुषेण लोकनियमनाधिकारे नियुक्ताः हिरण्यगर्भादयः; मण्डलानि तेषां लोकाः; तत्स्थभोगेषु मुक्तस्य यदीच्छा वर्तते, तत्रतत्र यथाकामं परमपुरुषानुग्रहेण वर्तमानः तत्रस्थान् भोगान् भुङ्क्ते इति तथा श्रुत्योक्तेः। 'कामान्नी', 'कामचारो भवति' इति हि श्रूयते; न नियुङ्क्त इति ॥ १८ ॥

उत्पत्त्यादिविकारवर्ती हेयमिश्रोऽत्यल्पश्च कथं मुक्तस्य भोगो भवति, यदिच्छातस्सर्वेषु लोकेषु कामचार इत्यत्राह—

विकारावर्ति च तथा हि स्थितिमाह ४-४-१९

चशब्दोऽवधारणे। उत्पत्त्यादिविकारेषु न वर्तत इति विकारावर्ति परं ब्रह्मैव। निर्धूतनिखिलविकारं निखिलहेयप्रत्यनीककल्याणैकतानं निरतिशयानन्दं परब्रह्म सविभूति सकलकल्याणगुणं मुक्तस्य भोग्यम्; तद्विभूत्यन्तर्गतत्वेन विकारवर्तिनां लोकानामपि मुक्तभोग्यत्वम्; तथा हि परस्मिन् ब्रह्मणि मुक्तस्यानुभवितृत्वेन स्थितिमाह श्रुतिः—"यदा ह्येवैष

एतस्मिन्नदृश्येऽनात्म्येऽनिरुक्तेऽनिलयनेऽभयं प्रतिष्ठां विन्दते अथ सोऽभयं गतो भवति", "रसो वै सः रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति"। ब्रह्मनिष्ठो ब्रह्मैव लब्ध्वाऽनन्दी भवतीत्यर्थः। ब्रह्म हि निरतिशयकल्याणानन्तगुणकमनन्तमहाविभूति च। तत्र सविभूतिकब्रह्मानुभवाय विभूत्येकदेशभूतलोकेषु सञ्चरतस्तत्रतत्र कामचारो भवतीत्युच्यते ॥ १९ ॥

दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने ४-४-२०

उत्पत्त्यादिजगन्नियमनं परस्यैव। मुक्तस्य तु परब्रह्मानुभव एव भोग इत्युक्तमेवार्थं प्रत्यक्षानुमाने श्रुतिस्मृती दर्शयतः "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशस्संभूतः", "भीषाऽस्माद्वातः पवते", "एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः" इत्यादिका श्रुतिः; स्मृतिरपि "अहं सर्वस्य प्रभवः", "अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा", "विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्" "मत्तस्सर्वं प्रवर्तते", "सोऽभिध्याय शरीरात् स्वात्सिसृक्षुर्विविधाः प्रजाः", "प्रशासितारं सर्वेषाम्" इत्यादिका परविषया। "अथाकाममयमानः—योऽकामो निष्काम आप्तकाम आत्मकामः" इत्यादिका श्रुतिः, स्मृतिरपि, "प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहम्...। आस्थितः स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमां गतिम्। वासुदेवस्सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः" "मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते। स गुणान् समतीत्यैतान् ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहममृतस्याव्ययस्य च। शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च" इत्यादिका मुक्तविषया ॥ २० ॥

भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च ४-४-२१

"सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता" इति मुक्तस्य ब्रह्मानुभवभोगमात्रब्रह्मसाम्यवचनाल्लिङ्गाच्च जगद्व्यापारवर्जमिति निश्चीयते ॥ २१ ॥

यदि नियन्तृत्वं परस्यैव, एवं तर्हि स्वतन्त्रत्वेन मुक्तं परः कदाचित् पुनरावर्तयिष्यतीत्याशङ्क्याह—

अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात् ४-४-२२

अस्य मुक्तस्यानावृत्तिः शब्दादवगम्यते; यथा "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते", "सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेयेति", "यः पृथिवी-मन्तरो यमयति", "य आत्मानमन्तरो यमयति" इति शब्दात् परम-पुरुषस्य स्रष्टृत्वं नियन्तृत्वं चावगम्यते—तथा "एतेन प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते", "मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम्। नाप्नुवन्ति महात्मानस्संसिद्धिं परमां गताः॥ आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन। मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते", "इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः। सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च" इति शब्दादेवैनं कदाचिदपि नावर्तयतीत्यवगम्यते। सूत्रावृत्तिस्तु शास्त्रपरिसमाप्तिं द्योतयतीति सर्वं समञ्जसम्॥ २२॥

इति जगद्व्यापारवर्जाधिकरणम्॥ ६॥

इति श्रीभगवद्रामानुजविरचिते वेदान्तदीपे

चतुर्थस्याध्यायस्य चतुर्थः पादः॥ ४॥

॥ समाप्तश्चाध्यायः॥ ४॥

शास्त्रं च परिसमाप्तम्॥

वेदान्तदीपः संपूर्णः

———

श्रीमते भगवद्रामानुजाय नमः॥

श्रीरस्तु। शुभमस्तु।

———

ஸ்ரீ:

ப்ரம்ம ஸூத்ரம்—வேதாந்த தீபம்

(2-ம் அத்தியாயம்—முதற்பாதம்)

முதல் அத்தியாயத்தில் ப்ரஹ்மம் ஜகத்காரணமென்றே வேதாந்த வாக்கியங்கள் கூறுகின்றனவென நிரூபிக்கப் பெற்றது. காரணத்வாத்யாயத்திற்குப் பிறகு அவிரோதாத்யாயம். ப்ரம்மகாரணத்வமென்ற கீழ்ச்சொன்ன விஷயத்திற்கு ஒரு விதத்திலும் விரோதமில்லையென இங்கே விளக்கப்படும். இங்கு முதற்பாதத்தில் கபிலாதிகளின் ஸம்ருதியாலோ, யுக்தியாலோ ப்ரம்ம காரணத்வத்தை பாதிக்கலாகாதென்றது அறிவிக்கப்படும். முதலில் கபிலஸ்ம்ருதியைக் கொண்டு கீழ்ச்சொன்ன வேதாந்தார்த்தத்தை அசைக்க முடியாதென்கிறது.

(1) ஸ்ம்ருத்யதிகரணம்

ஸ்ம்ருத்யநவகாசதோஷப்ரஸங்க: இதி சேத் ந—அந்யஸ்ம்ருதி-அநவகாசதோஷப்ரஸங்காத். 2–1–1.

வேதத்திற்கு விருத்தமான ஸ்ம்ருதியை ஆதரிக்கலாகாதென்று பூர்வமீமாம்ஸையிலே நிரூபிக்கப்பட்டது. ஆனலும் ஸ்ம்ருதியின் உதவியின்றி வேதார்த்தத்தை நிர்ணயிக்க முடியாத இடங்களில் ஸ்ம்ருதியை விடமுடியாது. பலகிளைகளான வேதாந்தங்களுக்கு எத்தகைய தத்துவத்தைச் சொல்வதில் நோக்கென்பது மந்தமதிகளான நம்மால் ஸ்ம்ருதியின் உதவியின்றி முடிவு செய்யப்படமாட்டாதாகையால் ஸ்ம்ருதிகளை யாராய இழிந்து, மனு முதலானருடைய ஸ்ம்ருதிகளைக் கொள்வதா, கபிலஸ்ம்ருதியான ஸாங்க்ய சாஸ்த்ரத்தைக் கொள்வதா என விசாரிக்குமளவில், மந்வாதி ஸ்ம்ருதிகளுக்கு தர்மங்களைத் தெளிவிப்பதென்ற பயன் இருப்பது போல் கபிலஸ்ம்ருதிக்கு வேறு பயன் இல்லையாகையால் அது தத்துவத்தையே சொல்லுவதால் அதன்படி தத்துவநிலையைக் கொள்ளாதபோது அந்த ஸ்ம்ருதி ஒருவிதத்திலும் பயன்படாதொழியுமாகையால் கபிலஸ்ம்ருதியைக் கொண்டே வேதாந்தங்களுக்கு அர்த்தம் தெளிய வேண்டும். ஆகையால் அதன்படி ப்ரக்ருதியே ப்ரதான காரணம்; ப்ரம்மமன்று—என்றது பூர்வபக்ஷம்.

தர்மங்களெல்லாம் பரப்ரம்மத்தின் ஆராதனமாக நிற்கின்றன என்று நிருபிப்பதற்காகவே மந்வாதிஸ்ம்ருதிகள் வந்ததாலே பரப்ரம்மத்தைச் சொல்வதிலும் அந்த ஸ்ம்ருதிகளுக்கு நோக்கானதால் அத்தனை ஸ்ம்ருதிகளை உபேக்ஷியாமைக்காக அவற்றை யாதரித்து கபிலஸ்ம்ருதி யொன்றைப் புறக்கணிப்பதே நியாயமாகும். எல்லா தர்மங்களும் ஸகல தேவதைகளுக்கும் அந்தர்யாமியான ஸ்ரீமந் நாராயணனுக்கு ஆராதனங்களாம். (1)

இதரேஷாம் ச அநுபலப்தே: **2–1–2.**

இந்திரியங்களுக்கு இலக்காகாதவற்றையும் ப்ரத்யக்ஷமாகக் காணும்சக்தியுடைய கபிலருக்குப் புலப்படாத ப்ரம்மத்தை இசைவது கூடுமோ என்னில், அத்தகைய சக்திபெற்ற மந்வாதிகள் காணாத ஸ்வதந்த்ரமான ப்ரக்ருதி முதலான வஸ்துக்களை இசைவது கூடுமோ? ஆகையால் கபிலருடைய ஸாக்ஷாத்காரமே அப்ரமாணமாகும். (2)

(2) *யோகப்ரத்யுக்த்யதிகரணம்*

ஏதேந யோக: ப்ரத்யுக்த: **2–1–3.**

ஈச்வரனை யடியோடு இசையாத கபிலமதம் அப்ராமாணிக்மானாலும் ஈச்வரனை யிசைந்த யோகமதம் ஸர்வவேதப்ரவர்தகனாய் ப்ரம்மாண்டாதிபதியான பிரமன் (ஹிரண்யகர்ப்பன்) ப்ரசாரம் செய்த மதமாகையால் அந்த ஸ்ம்ருதியைக் கொண்டு வேதாந்தத்திற்குப் பொருள் கூறவேண்டுமென்பதும் இங்ஙனமே நிராகரிக்கப்பட்டதாகும். பிரமனும் ஒரு ஜீவனே. ப்ராந்தி என்பது அவனுக்கும் உண்டு. ஆகையால் வேதாந்தத்தின் ஸ்வரஸ அர்த்தத்திற்கு விருத்தமான ஸ்ம்ருதி உதவாது. (3)

(3) *நவிலக்ஷணத்வாதிகரணம்*

வேதத்திற்கும் பொருள் உரைக்க யுக்தியை உதவியாகக் கொள்ளவேண்டுமென்பது எல்லோரும் இசைந்த விஷயம். முன் அத்யாயத்தில் முடிவு செய்தபடி பிரம்மம் ஜகத்காரண மென்றது யுக்திக்குப் பொருந்தவில்லை. ஆகையால் கபிலமதமே பொருந்துவதால் சிறந்ததாகும். வேதாந்தத்திற்கும் அதன்படியே பொருள் கொள்ளவேண்டும் என்று பூர்வபக்ஷம் செய்யப்படுகிறது—

ந விலக்ஷணத்வாத் அஸ்ய ததாத்வம் ச சப்தாத் **2–1–4.**

காரணமும் கார்யமும் ஒத்திருக்கவேண்டுமென்பது உலகப்ரஸித்தமாம். ஜடமாயும் துக்கரூபமுமான ப்ரபஞ்சத்

திற்கு ஸர்வஜ்ஞமாயும் ஸுகரூபமுமான ப்ரம்மம் காரணமாக மாட்டாது. ஸாங்க்யர் இசைந்த மூலப்ரக்ருதியே காரணமாகும்.

ப்ரபஞ்சமும் ஜ்ஞானரூபமாயிருக்கட்டு மென்ன வொண்ணுது. 'விஜ்ஞாநம் ச அவிஜ்ஞாநம் ச', 'அநீசயா சோசதி முஹ்யமாந:' என்று வேதம் கூட ப்ரபஞ்சம் அஜ்ஞானரூபமாயும் துக்கரூபமாயு மிருப்பதை ஓதுகின்றதே. மண், நீர், நெருப்பு போன்ற பூதங்களை ஜ்ஞான முள்ளனவாக இசையக்கூடுமோ? (4)

ஆகில், 'நீர் ஆசைப்பட்டது', 'மண் பேசிற்று' என்ற வாறுள்ள வேதவாக்யங்கள் பூதங்களுக்கும் ஜ்ஞானம் இருப்பதாக அறிவிக்கின்றனவே என்ன வேண்டா—

அபிமாநிவ்யபதேச: து விசேஷாநுகதிப்யாம். 2–1–5.

அந்த வேத வாக்யங்களிலே வெறும் நீர் மண் முதலியன சொல்லப்படுகிறன வல்ல. நீர்முதலானவற்றிற்கு அபிமானிகளான தேவதைகளே அவை சொல்லும். 'இந்த மூன்று தேவதைகளினுள் புகுந்த', 'இந்தத் தேவதைகளில் ஒவ்வொன்றும் தானே சிறந்ததென்று விவாதப்பட்டன' என்று ஆங்காங்கு தேவதையென்ற சொல்லைச் சேர்த்திருப்பதாலும், 'அக்னி முதலான தேவதைகள் வாக்கு முதலானவற்றினுட்புகுந்தன' என்று அனுப்ரவேசம் ஸ்பஷ்டமானதாலும் இங்ஙனமாகுக. ஆகையால் 'நீர் ஆசைப்பட்டது' என்றதுபோன்ற வாக்கியங்களைக் கொண்டு பூதங்களையே அறிவுள்ளனவாகக் கொள்ளலாகாது. அவை அசேதனங்களே. அவற்றிற்குக் காரணமும் அசேதனமாகவே யிருக்க வேண்டும். (5)

இனி ஸித்தாந்தம்—த்ருச்யதே து 2–1–6.

கார்யமும் காரணமும் ஒத்திராமலிருப்பதும் ப்ரத்யட்சமாயிருக்கின்றதே. தேனினின்று பூச்சிகளும், சாணத்திலிருந்து தேளும் இப்படி பல உண்டாகின்றன. ஆகையால் சேதநாசேதநங்களும் கார்யகாரணங்களாகலாம். (6)

அஸத் இதி சேத் ந ப்ரதிஷேதமாத்ரத்வாத் 2–1–7.

காரணமும் கார்யமும் விலக்ஷணமாயிருக்கலா மென்றிசைந்தால் அஸத்கார்யவாதமாம். அது தார்க்கிகர்களுடையது. வேதாந்திகளும் ஸாங்க்யரைப் போல் ஸத்கார்யவாதிகள், ஆகையால் அசேதநங்களான மண்முதலானவற்றிற்குச் சேதநம் காரணமென்ருல் அசேதநம் முன் இல்லை

யென்றதாகிறபடியால் அஸத்கார்யவாதமாகு மென்ன வேண்டா. கார்ய காரணங்களுக்கு ஒத்துமை வேண்டா மென இவ்வளவே நாம் சொல்வது. கார்யமான த்ரவ்யமும் காரணமான த்ரவ்யமும் ஒன்றே என்பதை நாம் மறுக்க வில்லை. ஆகையால் அஸத்கார்யவாத மாகாது. (7)

விஞ — அபீதௌ தத்வத்ப்ரஸங்காத் அஸமஞ்ஜஸம் 2-1-8.

ப்ரம்மத்தினிடமே இந்த ப்ரபஞ்சம் லயிக்கிறதென்று ப்ரம்மமென்ற த்ரவ்யத்தையும் ப்ரபஞ்சத்ரவ்யத்தையும் ஒன்ருகக் கொண்டால் ப்ரபஞ்சம் ஜடமாய், பாபம்முதலிய தோஷமுள்ளதுமாயிருப்பதனுலே ப்ரம்மமே அவ்வாருகும். அப்போது ப்ரம்மம் ஸர்வஜ்ஞமானது, ஸர்வதோஷங் களுமற்றதென்ற வேதமெல்லாம் கெட்டுவிடுமே. (8)

விடை—ந து த்ருஷ்டாந்தபாவாத் 2-1-9.

ப்ரம்மத்திற்கு தோஷங்கள் வாரா. உதாரணத்தில் ஊன்றி இதனை யுணர்ந்துகொள்ளவேண்டும். ஜீவன் மனிதனுகப் பிறந்தான், பாலனுய் யுவாவாய் கிழவனுமாகிருன் என்கிருேம். இந்தப் பிறப்பு, பால்யம், இளமை, முதுமை யெல்லாம் உடலைச் சேர்ந்தன; ஜீவனைச் சார்ந்தன வல்ல. ஜீவனிடம் அதன் மூலமான ஸுகம் துக்கம் முதலியனவே உள. அதுபோல் சேதநாசேதநங்களை உடலாக உடைய ப்ரம்மம் பூதங்களாகப் பிறந்து பல வாகின்றதென்ருல் அதன் உடலான சேதநாசேதங்களுக்கே அந்த மாறுதல் களெல்லாம் சேரும். ப்ரம்மம் என்றும் ஸர்வஜ்ஞமாய் தோஷமற்றதாய் அவற்றை நியமித்துக்கொண்டு அதனு லான லீலாரஸத்தை யனுபவியாநிற்கும். ஆகையால் தத்துவம் மூன்று எப்போது மிருக்கின்றன என்றிசைந்தாருடைய ஸித்தாந்தத்திலே குறை கூறவொண்ணுது. (9)

ஸ்வபக்ஷதோஷாச் ச 2-1-10.

ஸாங்க்யமதத்திலே தோஷமிருப்பதாலும் அதனை விட வேண்டும். சுத்தமாய் ஒரு விகாரமு மில்லாத ஜீவனிடத்தில் ப்ரக்ருதியானது தன் தர்மங்களை ஏறிட மாட்டாது. 'ஜீவன் அருகில் இருப்பதாம் ஸந்நிதானம் மட்டும் போதாது. ஒருவிதமான விகாரமும் (மாறுதலும்) வேண்டு' மென்னில், விகாரமென்பது தர்மங்களை ஏறிட்டபிறகன்ருே உண்டாவது. அது முதலில் எப்படியிருக்கும் ? (10)

தர்க்காப்ரதிஷ்டாநாத் அபி 2-1-11.

யுக்தியை ப்ரதானமாகக்கொள்வதும் சரியன்று. அது நிலைக்காது. பௌத்தாதிகளின் தர்க்கங்களும்யுக்திகளே. (11)

அந்யதா அநுமேயம் இதி சேத்—ஏவம் அபி அநிர்மோக்ஷ ப்ரஸங்க: 2–1–12.

பௌத்தர்முதலானோரின் தர்க்கங்களால் தொலையாதபடி சரியான தர்க்கங்களைக் கொண்டு ஸாங்க்ய மதத்தை ஸ்தாபிக்கிறோமென்னவேண்டா. அதற்கு மேற்படவும் தர்க்கங்களை எடுத்துரைக்க வல்லரும் அவ்வாறே கிடைப்பர்.(12)

(4) *சிஷ்டாபரிக்ரஹாதிகரணம்*

ஏதேந சிஷ்டாபரிக்ரஹா: அபி வ்யாக்யாதா: 2–1–13.

யுக்திவாதமான ஸாங்க்யமதத்தை நிராகரித்தபடியே வைதிகர்களாலே ஆதரிக்கப்படாத மற்ற மதங்களும் நிராகரிக்கப்பட்டனவாம். மூலப்ரக்ருதியைக் காரணமாகக் கொண்ட மதங்களைக் காட்டிலும் பரமாணுக்களைக் காரணமாகக் கொண்ட மதங்கள் பலவானபடியாலே அவற்றை யாதரிப்பது நல மென்னவேண்டா. வெறும் யுக்திவாதம் எத்தனை பேர் சேர்ந்து செய்தாலும் பொருந்தாது. மேலும் அவர்களும் அந்தப் பரமாணுக்களை ஒரேவிதமாக இசையவில்லை. ஒவ்வொருவர் சொல்வதிலும் வேறுபாடு இருக்கிறது. (13)

(5) *போக்த்ராபத்யதிகரணம்*

போக்த்ராபத்தே: அவிபாக: சேத் ஸ்யாத் லோகவத் 2–1–14.

சேதநாசேதநங்களை உடலாக உடையது ப்ரம்மமென்றால் உடலை யுடைய ஜீவனைப் போல் அதுவும் ஸுகதுக்கங்களை யனுபவிக்கவேண்டியதாகுமென்னில், இதற்கு உலக ரீதியிலேயே மறுமொழியாம். ஓர் அரசன் தான் உடல் உடையவனுகவே யிருந்து ப்ரஜைகளை யாள்கிறான். உடலுள்ளமை எல்லோருக்கும் பொதுவானாலும் அவனுடைய ஆஜ்ஞைப்படி நடப்பவர் ஸுகத்தையும், மீறினவர் துக்கத்தையு மனுபவிப்பதும், அவன் மட்டும் அந்த ஆஜ்ஞைக்கும் ஸுகதுக்கங்களுக்கும் ஆளாகமலிருப்பதும் கண்டுளோம். அதுபோல் உடல் இருந்தும் பிரம்மம் ஸாதுக்களுக்கு ஸுகத்தையும், துஷ்டர்களுக்கு துக்கத்தையும் கொடுத்துக் கொண்டு தான் அந்த ஸுகதுக்கமில்லாமலிருக்கிறதென்க. ப்ரம்மத்திற்கு சரீரம் இந்த ஆஜ்ஞையின் பலனை யனுபவிக்க வந்ததன்றே. இப்படியே உடல் இருக்கச் செய்தேயும் முக்தர்களுக்கு துக்கம் இல்லையே. (14)

(6) *ததநந்யத்வாதிகரணம்*

ததநந்யத்வம் ஆரம்பணசப்தாதிப்ய: 2–1–15.

கார்ய த்ரவ்யமும் காரண த்ரவ்யமும் ஒன்று என்ற ஸித்தாந்தத்திற்கேற்ப ஸாங்க்யாதிகளின் ஆக்ஷேபங்கள் பரிஹரிக்கப்பட்டன. அப்படியொன்றென்ற பக்ஷம் சரியன்றென்கிருன் தார்க்கிகன். அவனது கொள்கை இங்கே நிராகரிக்கப்படுகிறது. அவன் சொல்வதாவது—மண்ணும் குடமும் ஒன்ருனல் மண்ணைப் பார்த்து இது குடம் என்ன வேண்டும். அதில் குடமென்கிற புத்தியும், சொல்லும் பிறப்பதில்லையாதலால் அததற்கேற்பட்ட புத்தியும் வெவ்வேருய் சொல்லும் வெவ்வேருயிருப்பது முதலான யுக்திகளாலே காரணம் வேறு கார்யம் வேறு என்று கொள்ளவேண்டும். இல்லையேல்—காரணமே கார்யமாகில், மண்ணே குடமென்னில், குடம் செய்யக் குயவன்முதலானவர்கள் வேணடுமென்பதேன் என்றவாறு. ஸித்தாந்தமாவது—"குடம் முதலிய உருக்களையும் சொற்களையும், தண்ணீர் கொணர்வது முதலான கார்யங்களுக்கும் அக் கார்யங்களுக்கு உரியனவற்றையே அறிவதற்குமாக மண் போன்ற காரணவஸ்துவே பெறுகின்றதே. குடத்தை இது மண் எனக் கொள்வதை நிராகரிக்க முடியாது" என்று கூறும் வேத வாக்யங்களும், மற்றும் காரணத்தையும் கார்யத்தையும் ஒன்ருக அறிவிக்கும் வாக்கியங்களும் பல உள. ஆகையால் வெவ்வேறென்னவொண்ணுது. சொல் வேறு, புத்தி வேறு, குயவன் முதலான காரணவ்யாபாரம் வேண்டியிருப்பதென்றவையெல்லாம் ஒரே த்ரவ்யத்தில்முன் இருந்த உருவைக்காட்டிலும் வேருேர் உருவத்தைப் பற்றியே யாகையால் த்ரவ்யமொன்றென்று கொண்டே எல்லாம் நிர்வஹிக்கபபடும். (15)

பாவே ச உபலப்தே; 2-1-16.

குடம் முதலியவற்றைக் காணும்போது இது மண் என்று காரணத்ரவ்யம் காணப்படுகிறதே. (16)

ஸத்வாத் ச அபரஸ்ய 2-1-17.

'இக்குடம் முதலியன நாம் காலையில் பார்க்கும்போது வெறும் மண்ணுயிருந்தன' என்று மண்ணைக் குடம் முதலியனவற்ருேடு ஒன்ருக நினைக்கிருேமே. (17)

அஸத்வ்யபதேசாத் ந இதி சேத்-ந, தர்மாந்தரேண வாக்யசேஷாத் யுக்தே: சப்தாந்தராத் ச 2-1-18.

ப்ரளயத்தில் இவ்வுலகு அஸத்தாக (இல்லாமல்) இருந்தது' என்ற வாக்யத்தினுல் அஸத்கார்யவாதம் ஏற்படுகிறதென்னவேண்டா. அங்கு அஸத் என்பதற்கு இந்த த்ரவ்யமே யில்லை யென்ற பொருள் இல்லை. இப்போதுள்ள

ஸ்தூலதசை யின்றி ஸூக்ஷ்மதசையே அப்போதிருந்ததால் உலகிலிப்போது காணும் உரு இல்லாமையைக் கொண்டு அவ்வாறு சொல்லப்பட்டது. ஏனெனில், 'அந்த இல்லாத வஸ்துவே இருக்கவேண்டுமென்று ஸங்கல்ப்பம் செய்தது' என்று மேலே யுள்ளதே. அது அடியோடில்லையாகில் ஸங் கல்ப்பம் செய்வதுதான் எப்படி யாகும்? மேலும் குடம் இருக் கிறதென்றால் குடமாகிற உரு இருப்பதாகவும், குடமில்லை யென்றால் குடமாவதற்கு வேண்டும் மண்ணுண்டை யுருவோ, குடமழிந்தபிறகு வரும் பொடி முதலியனவோ இருப்பதாகவுமே கருத்தாம். மேலும் இவ்வுலகம் ப்ரளயத் தில் ஸத்தாயிருந்ததென்றும் வேதமே மற்றோரிடத்தில் சொல்லுகிறதே, ஆகையால் த்ரவ்யம் எப்போதும் உள்ள தேயாகும். (18)

படவத் ச 2-1-19.

நூற்களே குறுக்கும் நெடுக்குமாகச் சேர்க்கப்பட்டு துணி என்னப்படுகிறன வென்பது அனுபவஸித்தம். (19)

யதா ச ப்ராணாதி: 2-1-20.

ஒரு ப்ராணவாயுவே ப்ராணம், அபானம், வ்யானம் என்றவாறு பலவாகச் சொல்லப்படுகின்றது. அதுபோல் ஒன்றே பல மாறுதலும் பல பெயரும் பெறும். ஆக ப்ரம்ம மும் பல ப்ரபஞ்சமு மொன்றாகும். (20)

(7) இதரவ்யபதேசாதிகரணம்

இதரவ்யபதேசாத் ஹிதாகரணாதிதோஷப்ரஸக்தி: 2-1-21.

ப்ரம்மம் ஜகத்காரணமாகில், ப்ரம்மமும் ஜீவனுமொன் றென்று ப்ரமாணங்களிலேற்படுவதால் ஜீவன் பல துக்கங் களை யனுபவிப்பதால் ப்ரம்மம் தனக்கு ஹிதத்தைச் செய்து கொள்வதில்லை, அஹிதத்தைச் செய்துகொள்ளுகிறதென்று சொல்லும்படி ஆமே என்றது பூர்வபக்ஷம். இதற்காக ப்ரம்மம் வேறு ப்ரபஞ்சம் வேறென்ன வொண்ணாது. கீழ் அதிகரணத்தில் ஒன்றென ஸ்தாபிக்கப்பெற்றதே. இயற் கையிலே அவ்விரண்டும் வெவ்வேறாகில் இப்பூர்வபக்ஷம் பிறவாது ; அத்தகைய பேதம் இசையப்படவில்லையே.

பாஸ்கரமதத்திலே ஜீவப்ரம்மங்களுக்கு அபேதத்தை இயற்கையாகக்கொண்டு பேதமும் ஔபாதிகமாக விசையப் பட்டது. அப்போதும் இந்த பூர்வபக்ஷம் பரிஹரிக்கமுடியா ததே. ஏதோ வொரு காரணத்தால் பேதம் இயற்கையின்றி ஏற்பட்டதானாலும் உண்மையில் அபேதம் இருப்பதால் ஸர் வஜ்ஞமான ப்ரம்மமானது தன்னோடு ஒன்றானவன் ஜீவ

னென்று தான் அறிந்திருப்பதால் அந்த ப்ரம்மம் ஜீவனுடைய துக்கத்தைத் தன் துக்கமாகவே நினைத்தாகவேண்டுமாகையால் தனக்குத் தான் அஹிதம் செய்துகொண்டதாகும். சாங்கரமதத்திலே, 'ஜீவப்ரம்மங்களுக்கு உண்மையில் எவ்விதமாகவும் பேதமில்லை. அஜ்ஞானத்தாலே பேதம் ஏற்படப்பட்டதேயாகையால் பேதம் பொய்யே' எனப்படுகிறது. அப்போது ஜீவன் தனது அஜ்ஞான பலத்தினுலே பேதத்தைக் கற்பித்துக்கொண்டாலும் அந்த ஜீவனுக்கும் தனக்கும் அபேதமிருப்பதை ப்ரம்மம் அறிந்திருப்பதாலே தனக்கு அஹிதத்தைத் தானே செய்துகொண்டதாகும். ஜீவனுக்கு அஜ்ஞானமிருப்பதென்றனர் சில அத்வைதிகள். ப்ரம்மத்திற்கே அஜ்ஞானமென்றனர் மற்றவர். அந்த ப்ரம்மாஜ்ஞானபக்ஷமாகில் எல்லா தோஷங்களும் ப்ரம்மத்திற்கேசேர்ந்துவிடும். தனக்குத் தானே ப்ரகாசித்துக்கொண்டிருக்கும் ப்ரம்மத்தினிடம் அஜ்ஞானம் சேரவும் அதன்மூலம் ப்ரபஞ்சகல்ப்பனமும் கூடா. ப்ரமத்திற்குள்ள தன் ப்ரகாசமும் அஜ்ஞானத்தால் மறைக்கப்பட்டதென்னில்—ப்ரகாசமாவது ப்ரம்மத்திற்காட்டிலும் வேறன்று; அதன் மறைவும் அதன் அழிவு தவிர வேறன்று, ஆக ப்ரம்மமே அஜ்ஞானத்தினுல் அழிந்து விட்டதென்றதே யாம். விரிவு ஸ்ரீபாஷ்யத்தில்.

ஆகையால் ப்ரம்மம் ஜீவனுடன் ஒன்றுனது பற்றித் தனக்குத் தானே கேட்டைப் ப்ரம்மம் செய்துகொண்டதாமே என்று பூர்வபக்ஷியின் அபிப்பிராயமாம்— (21)

ஸித்தாந்தம்—ஸர்வேச்வரன் தான் மாயைக்கு வசப்படாமல் மாயையைக் கொண்டு ஜீவர்களை ஸ்ருஷ்டிக்கிருனென்றும் ஜீவனே பலனை யனுபவிப்பவன், ஈச்வரன் பலனை யுண்ணுமல் சிறந்து விளங்குகிருனென்றுமெல்லாம் பேதமும் ஓதப்பட்டதால் பிரம்மம் வேறு, ஜீவன் வேறு. இருவருக்கும் சரீராத்மபாவம்—உடலுமுயிருமாயிருக்கையே ஸம்பந்தம். உலகும் ப்ரம்மமும் ஒன்று என்பதற்கு என்ன பொருள் என்றுல்,—ஸூக்ஷ்மங்களான சேதநாசேதநங்களை உடலாக உடையதாயிருந்து ப்ரம்மமானது ஸ்த்தூல சேதநாசேதநங்களை யமைத்து ஸ்தூலங்களை உடலாக உடைய ப்ரம்மமாக ஆனதால் உலகு என்ற சொல்லுக்கே ஸ்தூல சேதநாசேதங்களோடுசேர்ந்த ப்ரம்மம் என்றதே பொருளாம். இப்படி ஸூக்ஷ்மவிசிஷ்ட பரம்மமும் ஸ்தூலவிசிஷ்ட ப்ரம்மமும் ஒன்றென்றே முன்அதிகரணத்திற் சொன்னதாகும். அதனுல் உடலான சேதநாசேதநங்களும் உயிரான

ப்ரம்மமும் ஒரு வஸ்து வாகா. நாமும் நமது உடலும் ஒன்றென்ன முடியுமோ? இந்த ஸித்தாந்தத்தை வெளியிடு வது மேல்ஸூத்ரங்கள்—

அதிகம் து பேதநிர்தேசாத்: 2-1-22.

ப்ரம்மம் ஜீவனைக்காட்டிலும் வேறே. வேறு என்று சொல்லப்பட்டிருப்பதால். (22)

அச்மாதிவத் ச ததநுபபத்தி: 2-1-23.

கல், கட்டை, மண்கட்டி முதலானவைகள் எவ்வாறு ப்ரம்மமாகமாட்டாவோ, அவ்வாறே ஜீவனும் ப்ரம்மமாகமாட்டிலன். ஆகச் சேதநாசேதநங்களுக்கு மேலாகவே ப்ரம்மத்தைக் கொள்ளவேண்டும். (23)

(8) *உபஸம்ஹாரதர்சநாதிகரணம்*

உபஸம்ஹாரதர்சநாத் ந இதி சேத் ந க்ஷீரவத் ஹி 2-1-24.

உலகில் காரணமான வஸ்து பல கருவிகளின் உதவி பெற்றே காரணமாவதாகக் கண்டிருப்பதால் ப்ரம்மத்திற்கு அவ்வித ஸஹாயமொன்று மில்லாமையால் அது காரணமாகாதென்ன வேண்டா. பால் ஒன்றுமின்றி தயிருக்குக் காரணமாவதுபோல் ஆகலாமே. (24)

தேவாதிவத் அபி லோகே 2-1-25.

தேவதைகளும் ரிஷிகளும் ஓர் உதவி யின்றி ஸங்கல்பமாத்திரத்தாலே பல ஸ்ருஷ்டி செய்வதைக் காணுநின்றோம்; அது போலாம் இது சாஸ்திரஸித்தமான அவ்விஷயத்தை இசைந்த ஸாங்க்யாதிகளுக்கு—ப்ரம்மத்திற்கு வல்லமையை யிசைவதில் என்ன தடை? (தேவதைகளும் ரிஷிகளும் அவ்வாறு செய்வது அக்காலத்தில் காணும்படியுமிருந்ததாலும் அதைத் த்ருஷ்ாந்தமாக்கின.) (25)

(9) *க்ருத்ஸ்நப்ரஸக்தி—அதிகரணம்*

க்ருத்ஸ்நப்ரஸக்தி: நிரவயவத்வசப்தகோபோ வா 2-1-26.

ப்ரம்மம் நிரவயவ மென்று வேதம் ஓதுகிறது. ப்ரளய காலத்தில் அது நிரவயவமென்று ஏகமென்கிறசொல்லாலும் தெளியலாம். அத்தகையது காரணமானல் கார்யத்திலேயே முழுப்ரம்மமும் இழிந்துவிட்டதால் காரணம்சம் தனியாக இருக்கமாட்டாது. மேலுமொரு கார்யத்திலேயே முழுப்ரம்மமும் இழிந்துவிடும். இதற்காக அதை அவயவங்களுள்ளதாகக் கொண்டால் நிரவயவமென்ற சாஸ்த்ரவிரோதம். ஆகையால் ப்ரம்மம் காரணமன்று என்றது பூர்வபக்ஷம். (26)

ஸித்தாந்தம்—ச்ருதே: து சப்தமூலத்வாத் 2-1-27.

எந்தெந்த ப்ரமாணத்தாலே எந்தெந்த வஸ்து ஸித்திக்கிறதோ, அந்தந்த வஸ்துவை அந்தந்த ப்ரமாணம் காட்டுகிறபடியிலே நாம் கொள்ளவேண்டுமே யல்லது நம் இஷ்டப்படி ஏதேனும் கொள்ளலாகாது. ப்ரம்மம் வேதத்தினின்றே அறியப்படும் வஸ்து. அது ப்ரம்மத்தை அவயவங்களில்லாததாகவும் கார்யகாரணங்களாகவும் சொல்லும்போது அதன்படியே அதனை நாம் கொள்ளவேண்டும். வேதம் மட்டும் முரண்படுமாறு சொல்லுமோ என்னவேண்டா. இவ்வாறு சப்தம் சொல்லக்கூடுமே; இதிலென்ன முரண்பாடு? (ஒன்றையே கொண்டு இது உண்டு இது இல்லையென்று (भाव) பாவம் அபாவம் இரண்டையும் சேர்த்துச் சொன்னாலன்றோ முரண்பாடு. ப்ரம்மம் ஸாவயவமும் நிரவயவமும் என்று வேதம் சொல்லவில்லையே. உலகில் நிரவ்யவமானது காரணகார்யமாக நம்மால் பார்க்கப்படவில்லையென்பதற்காக ப்ரம்மம் அப்படியிருக்கலாகாதென்னலாமோ?(27)

ஆத்மநி ச ஏவம் விசித்ரா: ச ஹி. 2-1-28.

அசேதனங்களைப் போலன்றி யிருக்கை ஜீவாத்மாவினிடமுமுளதே. அசேதனங்களும் ஒன்றேடொன்று ஒத்திருக்கவில்லையே. (28)

ஸ்வபக்ஷதோஷாத் ச. 2-1-29.

ப்ரக்ருதி முதலானவற்றைக் காரணமாகச் சொல்லும் ஸாங்க்யாதிபக்ஷங்களிலே இந்த தோஷமுளதே. யுக்தியினலேயே ஸ்தாபிக்கப்படும் அந்த வஸ்துக்களுக்கு அனுபவ விருத்தமான தன்மையை யுக்தியானது ஸ்தாபிக்கமாட்டாது. (29)

ஸர்வோபேதா ச தத்தர்சநாத். 2-1-30.

லோகாதீதமான ப்ரம்மம் எல்லா சத்தியுமுடையதாம். அவ்வாறே, 'பலவிதமான சிறந்த சக்தி இதற்கு' என்றெல்லாம் வேதம் ஓதுகிறதே. (30)

விகரணத்வாத் ந இதி சேத் தத் உக்தம். 2-1-31.

கரணகளேபரங்களில்லாத ப்ரம்மம் ஸ்ருஷ்டிக்கமாட்டாதென்னில், வேதம் சொன்னவாறு இசைவதென்று ஏற்கனவே சொல்லியாயிற்றே. (31)

(10) நபரயோஜநவத்வாதிகரணம்

ந ப்ரயோஜநவத்வாத். 2-1-32.

புத்திபூர்வமான செயல்களெல்லாம் ப்ரயோஜனமுள்ளனவாக இருப்பதால் உலகஸ்ருஷ்டியால் பிரம்த்திற்கு ப்ரோஜன மொன்று மில்லையாகையால் ப்ரம்மம் காரணமாகாது. அவாப்தஸமஸ்தகாமனுக்கு இதனுலாம் ப்ரயோஜனமென்? ஜீவர்களை யனுக்ரஹிப்பதே ப்ரயோஜன மென்னில், பிணி பசி மூப்புத் துன்பமயமான உலகில் பிறருக்கு அனுக்ரஹமென்ன இருக்கிறது என்கிறன் பூர்வபக்ஷி. (32)

ஸித்தாந்தம்—லோகவத் து லீலாகைவல்யம். 2–1–33.

எல்லாம் நிறைந்த அரசன் ஒரு ப்ரயோஜனமும் முக்கியமாய் எதிர்பாராமல் பந்துமுதலியன எடுத்து விளையாடுமாபோலே ப்ரம்மத்தின் விளையாட்டுமாத்ரமேயாம் உலகவ்யாபாரம். (33)

உலகஸ்ருஷ்டிக்கு லீலை ப்ரயோஜனமென்னவொண்ணுது. தனது லீலைக்காக ஈச்வரன் ஜீவர்களைப் பலவித விஷமயோனிகளிலே பிறப்பித்துப் பல துக்கங்களுக்கு ஆளாக்குகிருனென்ருல் இது ஈச்வரநிலைக்கு ஏற்குமோ என்னில்—

வைஷம்யநைர்க்ருண்யே ந ஸாபேக்ஷத்வாத் ததா ஹி தர்சயதி.
2–1–34.

விளையாடுகிறவன், கிளி, பந்து முதலானவற்றைக் கொண்டு விளையாடும்போது அதற்கேற்றவாறுதானே விளையாடுவான். மேலுங்கீழுமான ஸ்ருஷ்டிகளாலும், துன்பத்தை விளைவிப்பதாலும் ஈச்வரனுக்கு வைஷம்யம், தயையின்மை யென்ற தோஷங்கள் நேரா. அந்தந்த ஜீவனுடைய கர்மாவுக்கிணங்கவன்றே அவன் செய்வது. அங்ஙனமே ப்ரமாணம் சொல்லும். ஸாதுகாரி ஸாது:; பாபகாரி பாபன். (34)

ந கர்ம அவிபாகாத் இதி சேத் ந அநாதித்வாத் உபபத்யதே ச அபி உபலப்யதே ச. 2–1–35.

ப்ரளயத்தில் எல்லாம் அழிந்தபோது கர்மங்கள் ஏதென்னவேண்டா. ஜீவர்களும் ஜீவர்களின் பலவிதகர்மங்களும் அநாதி—எப்போதுமுள்ளதாம். அவிபாகமென்ருல் நாமரூபப்பிரிவில்லை யென்றே சொன்னதாம்; ஜீவர்களும் கர்மங்களு மில்லை யென்றன்று. எல்லாம் அநாதியென்று ப்ரம்மாணமே காட்டும். (35)

ஸர்வதர்மோபபத்தே: ச. 2–1–36.

வேதமூலமல்லாத காரணவஸ்துக்களில் இசைய விய

லாத எல்லா தர்மங்களும் வேதமூலமான ப்ரம்மத்தினிடம் பொருந்தும். ஆகையால் எவ்வித யுக்தியாலும் அதை நிராகரிக்க முடியாதாகையால் ப்ரம்மம் காரணமே. (36)

வேதாந்த தீபத்தில் 2ம் அத்தியாயம்
முதற்பாதம் முற்றிற்று.

(2-ம் அத்தியாயம் 2-ம் பாதம்)

ப்ரம்மமே ஜகத்காரணமென்று முதலத்தியாயத்திலே முடிவு செய்திருப்பதை ஸ்ம்ருதி அல்லது யுக்தியைக் கொண்டு பாதிக்கவொண்ணாதென்றது முன் பாதத்திலே சொல்லப்பெற்றது. ஸாங்க்யாதிமதங்களும் இதற்கு ஸமமாகலாமென்கிற புத்தியைப் போக்குவதற்காக அவற்றிலுள்ள குன்றகள் இந்த இரண்டாம் பாதத்திலே விரித்துரைக்கப் படுகின்றன. வேதாந்தத்திற்கு விருத்தமாய்க் கொண்டே இதரமதங்கள் வேதாந்தத்தோடு ஸமபலங்களாகலாமென்கிற புத்தியைப் போக்குவதென்றபடி. முதலதிகரணம் ஸாங்க்யமதத்தில் குறைகளைக் குறிக்கும்.

(1) ரசநாநுபபத்யதிகரணம்

ரசநாநுபபத்தே: ச ந அநுமாநம் ப்ரவ்ருத்தே: ச. 2-2-1.

ஸாங்க்யமதமாவது—உலகிலுள்ள வஸ்துக்களெல்லாம் தங்களுக்கொத்த காரணங்களால் உண்டாக்கப்படுகின்றன. எல்லாம் ஸுகம், துக்கம், மோஹம் என்ற மூன்று ஸ்வபாவங்களை யுடையனவாகவே காண்கிறன. ஆகையால் மூலகாரணமும் ஸுகதுக்கமோஹஸ்வரூபமாயிருக்கவேண்டும். அதைத்தான் ஸத்வரஜஸ்தமோமய மென்கிறோம். அப்படிப்பட்ட மூலப்ரக்ருதி யென்கிற அசேதந வஸ்துவே காரணம். அளவிடப்பட்ட வஸ்துக்களெல்லாம் கார்யங்களாகவே காணப்படுவதால், அளவற்றதாய் விபு என்னப்படும் ப்ரக்ருதி யொன்றே காரணம். அது ஸத்துவம் ரஜஸ் தமஸ் என்றவை ஸம நிலையிலிருக்கும்போது காரணமாகிறது. ஏற்றத்தாழ்வு ஏற்படுவதால் பல விசித்திர கார்யங்களாகிறது. ஈச்வரன் காரணமாகவேண்டுவதில்லை என்றதாம்.

இம்மதம் யுக்தமன்று—யுக்தியினால் ஸ்தாபிக்கப்பட்டதாலே அனுமானமெனப்படும் ப்ரக்ருதியானது அசேதனமாகையாலே ஸமர்த்தனான ஒரு சேதனனுடைய ப்ரேரணையின்றி உலகத்தை உண்டுபண்ணமாட்டாதாகையாலும்,

சேதனனுடைய ப்ரயத்ன மின்றி அசேதநத்ரவ்யம் (ப்ரவர்த்தேச்ச அநுபபத்தே) ஓர் அசைவைக்கூட அடையமாட்டாதாகையாலும் காரணமாகாது. மேலும், ஸத்துவரஜஸ்தமஸ்ஸுக்கள் கார்யங்களிலுள்ள சில ஸ்வபாவங்களுக்குக் காரணங்களான குணங்களென்பது ப்ரஸித்தமாகையாலே, குணம் வேறு அதற்கு ஆதாரமான குணி வேறுனதாலே அந்த முக் குணங்களின் ஸமத்வமே ப்ரக்ருதி யென்று அவர்கள் சொன்னதும் சரியன்று. (1)

பயோம்புவத் சேத் தத்ராபி. 2-2-2.

பாலும் நீரும் ப்ராஜ்ஞனொருவனுடைய உதவியின்றியே தயிராகவும், மா புளிமுதலிய பழங்களில் பல ரஸங்களாகவும் மாறுவதால் சேதநன் எதற்கு என்னில்—உலகில் குயவன்முதலானோரின்றி குடம் முதலானவை பிறவாமலிருப்பதைக் கொண்டு அங்குங்கூட சேதனன் ஒருவன் இருந்தாகவேண்டுமென்று சொல்லுகிறோம். (2)

வ்யதிரேகாநவஸ்த்திதே: ச அநபேக்ஷத்வாத். 2-2-3.

சேதனனொருவனை யபேக்ஷிக்காமலே அவனுடைய உதவியின்றி ப்ரக்ருதியானது காரணமாகில் வ்யதிரேகம் —இன்மை அதாவது ப்ரளயம் இருக்கமாட்டாது. எப்போதும் ஸ்ருஷ்டியே நடவாநிற்கும். (3)

அந்யத்ர அபாவாத் ச ந த்ருணதிவத். 2-2-4.

பசு உட்கொண்ட புல்லும் நீரும் பாலாவதுபோல் சேதநப்ரயத்ன மின்றியே ப்ரக்ருதியினின்று உலகமாம் என்றலும் சரியன்று. எருது உட்கொண்டவிடத்திலும் கீழ் இரைந்த புல்லினின்றும் பால் உண்டாகவில்லையே. ஆகையால் பசுவில் அதை ஸங்கல்ப்பிப்பவன் உளன். (4)

புருஷாச்மவத் இதி சேத் ததாபி. 2-2-5.

அறிவுற்று நடக்கமுடியாத நொண்டியும் நடக்க இயன்று காண்பதில்லாத குருடனும் சேர இருவரும் ஓரிடம் போய்ச் சேருவது போலும், காந்தத்தினுல் இழுக்கப்பட்டு இரும்பு அசைவதுபோலும் சேதநர்களானலும் வியாபரிக்கவியலாத ஜீவர்களின் சேர்க்கையாலே அசேதநமான ப்ரக்ருதியும் அசைவுற்று உலகின் பிறவிக்குக் காரணமாகுமென்னில்—நொண்டி நடக்கமாட்டிலனுகிலும் வழியை உபதேசிப்பதிலே வியாபரிக்க வல்லனே. குருடனும் அவனது உபதேசத்தைக்கேட்டுணர்ந்தபோது வியாபாரிக்கிறுன். காந்தமும் இரும்புடன் முன் சேராமலிந்து சேர்ந்தபோது இரும்பில் வியாபாரத்திற்குக் காரணமாகி

றது. இங்கு ஜீவன் புதிதாக எதைப் பெற்று ப்ரக்ருதியின் ஸ்ருஷ்டிவ்யாபாரத்திற்குக் காரணமாகிறன். ஜீவனுக்கு ப்ரக்ருதியோடு சேர்க்கை யென்பது எப்பொழுதுமே யுள்ள தாகையால் ஒரு ஸமயத்தில் மட்டும் நடக்கும் ஸ்ருஷ்டிக்கு அது காரணமாகாது. எப்போதும் உலகஸ்ருஷ்டி நடக்க வேண்டியதாகும். மோக்ஷமும் ஒருவருக்கும் வாராதாம். (5)

அங்கித்வாநுபபத்தே: ச. 2–2–6.

ஸத்வரஜஸ்தமோகுணங்களின் ஏற்றத்தாழ்வு ஏற்பட்டாலன்றோ உலக முண்டாகும். ப்ரளயத்தில் எல்லாம் ஸமமாயிருக்க ஏற்றத்தாழ்வு ஏற்படக் காரணமில்லையே (6)

அந்யதா அநுமிதௌ ச ஜ்ஞசக்திவியோகாத். 2–2–7.

உதாரணங்களில் இருக்கும்வண்ணம் ப்ரக்ருதிக்கும் ஜீவனுக்கும் இதுவரையி லிசையாத சில தர்மங்களைக் கல்பனை செய்து ஸ்ருஷ்டிப்ரளயங்களை நிர்வஹிக்க வழி தேடினுலும் ப்ரக்ருதி தனியே காரணமாகாது. அசேதனமான அது சேதநசக்தி யின்றிக் காரணமாகாதே. (7)

அப்யுபகமே அபி அர்த்தாபாவாத். 2–2–8.

ப்ரயோஜனமொன்று மில்லையாகையாலே ப்ரக்ருதியை இசைவதென்? நித்யனுய், விகாரமும் வியாபாரமு மில்லாதவனுய் சைதன்யஸ்வரூபனுமான ஜீவனுக்கும் ப்ரக்ருதிக்கும் ஒன்றினுடைய தர்மம் மற்றென்றுக்கு இருப்பதாக ப்ராந்தியேற்பட அதனுல் உலகினை அனுபவிக்கையாகிற போகமும், அததன் தன்மையை விவேசனம் செய்வதாலாம் மோக்ஷமும் ப்ரயோஜன மென்னவேண்டும். அத்தகைய ப்ராந்திக்கே காரணமில்லையே. ஒன்றினருகில் மற்றென்றிருப்பதாலேயே ப்ராந்தியும் போகமோக்ஷங்களு மென்னவொண்ணது. எப்போதுமே அருகிலிருப்பதால் ப்ராந்தியே நிலா நிற்கும். அருகிலிருப்பதே மோக்ஷத்திற்குக் காரணமாகில் ஸ்ருஷ்டியே உண்டாகாது. (8)

விப்ரதிஷேதாத் ச அஸமஞ்ஜஸம். 2–2–9.

ஒன்றுக்கொன்று முரணுகப் பல விஷயங்கள் ஸாங்க்ய மதத்தில் இருப்பதால் அது ஆபாஸமதம். அசேதனம் சேதனனுக்காக ஏற்பட்டதாகையாலே ஜீவன் காண்கிறன் அனுபவிக்கிறனென்றும், புருஷனுக்கு விகாரமே கிடையாதாகையால் அவன் காண்பது மில்லை அனுபவிப்பது மில்லை, ஆகையாலேயே அவனுக்கு ஸம்ஸாரம் மோக்ஷம் இரண்டு மில்லை யென்றும், அசேதனம் ப்ரக்ருதி, அது

ஜீவன் அருகிலிருப்பதால் அவனுடைய தர்மமான சைதன்யத்தைத் தன்னிடத்திலும் தனது தர்மமான செயலை ஜீவனிடத்திலும் ஏறிட்டுக்கொள்ளுகிறதென்றும், அதுவே ஸம்ஸாரம் மோக்ஷம் இரண்டையும் அடைகிறதென்றும் அது ஜீவனுக்காக ஏற்பட்டதென்றும் சொல்லுகின்றீர்களே. ப்ராந்தி, ஸம்ஸாரம், மோக்ஷம் எல்லாம் ஜீவனுக்கிசையாதபோது ஜீவனுக்காக ப்ரக்ருதி யென்று சொல்லலாகுமோ ? (9)

(2) *மஹத்தீர்க்காதிகரணம்*

ஸாங்க்யமென்ற வைதிகமதத்தைத் தள்ளின பிறகு அதற்கடுத்த தார்க்கிகமதம் தூஷிக்கப்படுகிறது—.

மஹத்தீர்க்கவத் வா ஹ்ரஸ்வ பரிமண்டலாப்யாம். 2-2-10.

வைசேஷிகதர்சன மென்ற தர்க்கஸூத்ரத்தை யியற்றிய கணாத மஹர்ஷிகள் பரமாணுவே காரணமென்கிறார். இரண்டு பரமாணுக்கள் ஒன்றோடொன்று சேர த்வ்யணுகமுண்டாகிறது; மூன்று த்வயணுகங்கள் சேர த்ரயணுகம். இவ்வாறு மேன்மேற் சேர இப்பெரிய மண்ணும், நீரும், நெருப்பும், காற்றும் உண்டாகின்றன. நான்கு பூதங்களுக்குக் காரணங்களான நான்குவகைப் பரமாணுக்களும் உண்டாவதில்லை. அவை அவயவங்களில்லாதவை; அழியாதவை. அவற்றிற்கு ரூபம், ரஸம் முதலியகுணங்கள் தகுமாறு உள. அவற்றினின்று த்வயணுகாதிகளான கார்யங்களில் முறையே தக்க குணங்கள் உண்டாகின்றன. அத்ருஷ்டம், ஈச்வரன் என்ற காரணங்களும் உளவே. காரணங்களான பரமாணுக்களுக்கும் கார்யங்களான த்வ்யணுகாதிகளுக்கும் ஸம்பந்த முண்டு. அதற்கு ஸமவாயமெனப்பெயர். குணங்களுக்கும் அவற்றிற்கு ஆதாரங்களான த்ரவ்யங்களுக்குங்கூட அந்த ஸமவாயமே ஸம்பந்தம் என்றவாறெல்லாம் அவர் சொல்வது.

இது சரியல்ல—ஒவ்வொரு வஸ்துவும் உலகில் பத்து திக்குக்களின் ஸம்பந்த முடையது. ஆக ஒவ்வொன்றிலும் பத்து பாகமுள. ஒரு பலகையோடு மற்றொரு பலகையைச் சேர்க்கும்போது ஒரு பலகையின் மூன்று திக்பாகங்களான அவயவங்களிலும் மற்றொரு பலகையின் மூன்று அவயவங்களிலும் ஸம்பந்தம் ஏற்படுகிறது. மற்ற பாகங்கள் சேராமலிருக்கின்றன. ஆகவே இரண்டு வஸ்து சேரும்போது வஸ்து பெரிதாகிறது. இவ்வாறே பரமாணுக்களும் மும்மூன்று தமது பாகங்களான மொத்தமான ஆறு அவயவங்களிற் சேர்ந்து மற்ற அவயவங்களிற் சேராமலிருக்கின்றன

வென்னல் வேண்டும். நிரவயவம் பரமாணு என்ற பிறகு இவ்வாறு சொல்லக்கூடுமோ? இப்படி ஸம்பந்தமே யில்லை யாதலால் உலகு எப்படி யுண்டாகும்? ஆகையால் ஹ்ரஸ்வ மென்ற த்வ்யணுகத்தினின்று மஹத்தான த்ரியணுகமும், பரிமண்டலமென்ற பரமாணுக்களின்று த்வயணுகமும் உண் டாகிறதென்ற கொள்கை ஸமஞ்ஜஸ மன்று. அதுபோல் அவர் சொன்ன மற்ற விஷயமும் ஸமஞ்ஜஸமல்ல. (10)

மற்ற விஷயம் ஸமஞ்ஜஸமல்ல என்பதை விவரிக்க மேல் ஸூத்ரங்கள்—

உபயதா அபி ந கர்ம அத: ததபாவ: **2–2–11.**

ஸ்ருஷ்டியின் தொடக்கத்திலே பரமாணுக்களில் ஒன் றோடொன்று சேர்வதற்கு க்ரியை உண்டாகிறது அத் ருஷ்ட பலத்தாலென்கின்றனர். அவ் அத்ருஷ்டம் ஜீவனிட முள்ளதா, பரமாணுக்களிலேயே யிருப்பதா. எப்பக்ஷத்தி லும் முன்னமே அந்த அத்ருஷ்டம் இருப்பதாலே ஏன் க்ரியையுண்டாகி ஸ்ருஷ்டி தொடங்கவில்லை அத்ருஷ்டம் பரிபக்வமாகும் காலம்வேண்டுமே யென்னில்–எண்ணிறந்த சேதனர்கள் செய்துள்ள அளவற்ற கர்மாக்களில் எவையும் அப்போது பலிப்பதில்லை யென்று சொல்லலாகுமோ. சில ருடைய சில கர்மங்களுக்குப் பலன் அளிக்கப் பரமாணுக் களில் க்ரியை உண்டாகலாமே. ஈச்வரனுடைய ஸங்கல்ப் பம் வந்தபோது அது வரு மென்னில், ஈச்வரனைத் தார்க்கி கர்கள் யுக்தியினு ல்ன்றே ஸ்த்தாபிப்பது. அவ்வாறு அவன் ஸித்திக்கமாட்டிலனென்று முன்னமே சொன்னோம். (11)

ஸமவாயாப்யுபகமாத் ச ஸாம்யாத் அநவஸ்தே: **2–2–12.**

காரணமான மண்ணில் கார்யமான குடம் இருப்பது, த்ரவ்யத்தில் குணமிருப்பதெல்லாம் ஒரு ஸம்பந்த மின்றி கூடாதவாகையால் ஸம்பந்தம் வேண்டும், அது ஸமவாயம் என்கின்றனர். குணத்தின் ஸமவாயம் த்ரவ்யத்திற்கு என்ன ஸம்பந்தத்தினுல் கூடுவது. அதற்காக வேறொரு ஸம் பந்தம் அபேக்ஷிக்கப்படும். இப்படி மேன்மேல் அததற்கு ஒவ்வொரு ஸம்பந்தம் அபேக்ஷிக்கப்படுவது ஒத்திருப்ப தால் ஸம்பந்தங்களுக்கு முடிவில்லையாம். மேலே ஸம்பந்தம் வேறு கல்பனை செய்யாமலே அதது இருக்கு மென்னில், த்ரவ்யத்தில் குணமும் ஸமவாயமின்றியே இருக்கலா மாகையால் ஸமவாயத்தையே தவிரவேண்டும். (12)

நித்யம் ஏவ ச பாவாத். **2–2–13.**

ஸமவாயஸம்பந்தம் நித்ய மென்கின்றனர் தார்க்கிகர்.

எந்த இரண்டுக்கு ஸமவாயம் ஸம்பந்தமோ, அவ்விரண்டும் நித்யமாகாமே ஸம்பந்தம் நித்யமாகாதாகையால் கார்யம் காரணம், த்ரவ்யம் குண மெல்லாம் நித்யமாகவேண்டிய தாகும். (13)

ரூபாதிமந்த்வாத் ச விபர்யய: தர்சநாத். 2-2-14.

பரமாணுக்களில் ரூபம் முதலிய குணங்களை யிசைவதால், குணங்களுள்ள வஸ்துக்களெல்லாம் அநித்யங்களாய்க் காணப்படுவதால் பரமாணுக்களும் அநித்யங்களாம்; காணப்படும் வஸ்துக்களைப்போலே அவயவங்களையுடையனவுமாம். (14)

உபயதா ச தோஷாத். 2-2-15.

பரமாணுக்களில் குணங்களை யிசையாவிடில் உலகில் ஒன்றிலும் குணங்கள் உண்டாகா. இசைந்தால் உலகு போலே பரமாணுக்களும் அநித்யங்களாம். ஆக இரண்டு பக்ஷங்களிலும் தோஷமே. (15)

அபரிக்ரஹாத் ச அத்யந்தம் அநபேக்ஷா. 2-2-16.

ஸாங்க்யமதம் வேதத்திற்கும் யுக்திக்கும் முரண்பட்டாலும் ஸத்கார்யவாதம் முதலான சில அம்சங்களைக் கொண்டு வைதிகரால் சிறிது ஆதரிக்கப்படும். காணாதமதமான தார்க்கிகமதத்தை வைதிகர் ஆதரிப்பதில்லையாகையால் அது முற்றும் உபேக்ஷிக்கப்படும். (16)

பௌத்தகண்டனம்.

(வேதம் ப்ரமாண மென்றிசைந்த தார்க்கிகமதமே வைதிகரால் சிறிதும் ஆதரிக்கப்படாதபோது பௌத்தாதி மதங்களைப் பற்றிச் சொல்லவேண்டுவதென்? ஆயினும் அவைதிக ப்ரசாரகாலத்திற்கஞ்சி அங்கும் தோஷங்கள் கூறப்படுகின்றன.

பௌத்தர்கள் நான்குவகைப்பட்டவர்—பூமி முதலிய பெருந்த்ரவ்யங்கள் ப்ரத்யக்ஷமாகப் பார்க்கப்படுகின்றன என்றே இசைந்தவரும், 'த்ரவ்யமெதற்கும் ப்ரத்யக்ஷம் படையாதலால், விஜ்ஞானத்தின் வடிவைக்கொண்டு வெளியில் த்ரவ்யமிருப்பதாக அனுமானம் செய்வது (ஊஹிப்பது) தான் என்பவரும், உள்விஜ்ஞானம் மட்டுமே யுளது, வெளி வஸ்துக்களே இல்லை யென்பவரும், விஜ்ஞானமும் இல்லை, சூன்யமே யென்பவரும். இந்நான்குவகையருக்கும் அடை

வாக வைப்ாஷிகர், ஸௌத்ராந்திகர், யோகாசாரர், மாத்ய மிகர் என்று அவர்களே கொண்ட பெயர்களாம்.

புத்தருடைய முதல் உபதேசம் சூன்யவாதம். அதனை அப்படியே இசைந்தவன் மாத்யமிகன். குரு சொன்னதின் மேல் கேள்வி கேட்டுச் சர்ச்சை செய்யாததால் உயர்ந்தவனு மல்லன், சொன்னதில் ச்ரத்தை வஹித்து அடக்கமாயிருந் ததால் தாழ்ந்தவனு மல்லன்; ஆகையால் நடுநிலையில் நின்றவனாய் மத்யமனாய் மாத்யமிகனானான். சிலர் வெளிவஸ் துக்கள் இல்லை யென்பதை இசைந்து விஜ்ஞானம் இல்லை யென்ன ஒண்ணுமோ என்று கேட்டனர். ஆகையால் ஒரு விஷயத்தில் யோகம்—பர்யநு யோகம்—கேள்வி, மற்றொரு விஷயத்தில் ஆசாரம்—ஸம்மதி இருண்டும் உடையவராய் யோகாசாரரானார். அதன்மேல்—விஜ்ஞானமென்பது ஒரே விதமா யிருப்பதில்லையே, குடம், மடம், நீலம், மஞ்சள் என்றவாறு பல ஆகாரங்கள் உளவே. விஜ்ஞானத்திற்கு இவ்வடிவங்கள் வெளியில் வஸ்துக்களால் தானே வந்தி ருக்கவேண்டும். ஆகையால் வெளிவஸ்துக்களையும் இசைய வேண்டும் என்று சிலர் விசாரிக்க, அவர்களுக்கு புத்தர்— 'ஆம்; அவையு முள. ஆனால் அவை ப்ரத்யக்ஷங்களல்ல. கீழ்ச்சொன்ன வகையிலே ஊஹிக்கப்படவேண்டியவை' —என்றார். அப்போது அவர்கள் புத்தரைப் பார்த்து இந்த உபதேசஸூத்ரத்திற்கு முடிவு எங்கே என்று கேட்டனர். அதனால் ஸௌத்ராந்திகர் என்ற பெயர் பெற்றனர். அதன்மேல் சிலர் ப்ரத்யக்ஷமில்லாமலே அனுமான மென்ற சொல் விபாஷை—விருத்தமான பாஷை என்றனர். அதனால் புத்தபாஷைக்கு விருத்தமான பாஷை (சொல்) கொண்டனராய் வைபாஷிகர் எனப்பட்டனர். ஆயினும் இந்த வைபாஷிகர் பௌத்தரல்லாதார் என்னவொண் ணாது. வஸ்து வொன்றுமே யில்லை யென்ற சூன்யவாதம் செய்யும் மாத்யமிகர் நீங்கலாக, விஜ்ஞானம்மட்டும் உண் டென்ற யோகாசார்களைப் போலவும், வெளிவஸ்துக்களை ப்ரத்யக்ஷமின்றி ஊஹிக்கப்படுகின்றவை யென்றிசைந்த ஸௌத்ராந்திகர் போலவும், தாங்கள் இசைந்த வஸ்துக்க ளெல்லாம் க்ஷணிகங்களே, ஒரு க்ஷணத்திற்கு மேல் இரா மல் பிறந்தழிகின்றவை யென்று நினைத்திருப்பதால் பௌத்தரேயாவர். இதனால்தான் வைதிக பாஷையைக் காட் டிலும் இவருடைய பாஷை விருத்தமாய்விட்டது.)

இந்நால்வரில் வெளிவஸ்துக்களை யிசைந்த வைபாஷி கர் ஸௌத்ராந்திகர் என்ற இருவரின் பக்ஷமும் முதலில்

தூஷிக்கப்படும். உலகமுண்டாவதற்கு அவர்கள் சொல்லும் வழி சரியாயில்லை யாகையால்—

(3) ஸமுதாயாதிகரணம்

ஸமுதாயே உபயஹேதுகே அபி ததப்ராப்தி: 2-2-17.

ஸமுதாயமாவது ஸங்காதம்—சேர்க்கை. அது நிலபரமாணுக்கள் நீர்ப்பரமாணுக்கள் போன்றவை தனித்தனியே சேர்ந்து பூமி ஜலம் என்றவிதமாகும். இது முதலாவது; இதனின்று, உடல், கருவி, மற்றும் பௌதிகவஸ்துக்கள் என்றது இரண்டாம் ஸங்காதம். இவ்விருவகை ஸங்காதங்களுக்கான சேர்க்கை வஸ்துக்களுக்கு பௌத்த பக்ஷத்தில் சொல்லவியலாது. ஏனெனில், அவர்கள் மதத்தில் எல்லாம் க்ஷணிகங்கள்; ஒரு க்ஷணத்திற்கு மேலிருப்பனவல்ல. ஸங்காதமாவது சேர்க்கை ஒன்றோடொன்றுக்கு ஸம்யோகம்; இது வஸ்துக்களில் க்ரியை (அசைவு) உண்டாகி அதன் மேல் அவற்றிற்கு வரவேண்டும். வஸ்துவானது உண்டான க்ஷணமே யிருந்து போய்விட்டபடியால் அதில் க்ரியை எப்போதுண்டாம். க்ரியைக்கே அது இல்லாதபோது அதற்குப் பிறகு வரும் ஸங்காதத்தின்போது அது ஏது? ஆக அவ்வஸ்துக்களுக்கு ஸங்காதமாகுமோ? சேராமல் பரமாணுக்கள் தனித்தனியாக இருக்குமாகில் அவற்றில் பூமி, உடல், கருவி என்ருற்போன்ற வியவஹாரம் வரமுடியாது.

ஆகையால் பிரிந்த காலத்திலுள்ளனவும் சேர்ந்த காலத்திலுள்ளனவும் வெவ்வேறாகையால் தனியேயிருந்தவை சேர்ந்தன என்று அவர்கள் சொல்லவியலாதென்க. (17)

இதரேதரப்ரத்யயத்வாத் உபபந்நம் இதி சேத் ந ஸங்காதபாவாநிமித்தத்வாத். 2-2-18.

வெளிவஸ்துக்களான பூமி முதலானவையும் உள்வஸ்துக்களான அஜ்ஞானம், ஆசை, த்வேஷம் முதலானவையும் ஒன்றுக்கொன்று காரணமாவதால் எல்லாம் கூடுமென்பதும் சரியல்ல. க்ஷணிகவஸ்துக்கள் சேர்வதற்குக் காரணமில்லையாதலின். ஸூத்ரத்தில் ப்ரத்யய என்றதற்குக் காரணமென்றது பொருள்.

பௌத்தர் சொல்லுவதாது உண்மையில் எல்லாம் க்ஷணிகங்களானாலும் அவை ஸ்த்திரங்கள் என்ற விபரீத புத்தி யிருப்பதாலே எல்லாம் கூடுமென்பது. அது சரியல்ல.

வஸ்துக்கள் ஸ்திரமாகில் அவ்வாதம்கூடும். புருஷனுடைய விபரீதபுத்திமட்டிலே அழிந்துபோன வஸ்துக்கள் சேரமுடியுமோ? மேலும், சேதனன் இல்லாமல் கார்யமும் பிறவாது. அவர்கள் மதத்தில் ஆத்மா என்றது எது? அதுவும் க்ஷணிகம். உள்ளே உண்டாகும் ஜ்ஞானங்களுடைய தொடர்ச்சியே வஸ்துவை க்ரஹிக்கிறதாய்க்கொண்டுஆத்மா என்னப்படுகிறதென்கிறனர். ஒன்றின் பின் ஒன்றாக வரும் ஞானங்களின் தொடர்ச்சியில் எந்த ஞானமென்கிற ஆத்மா விஷயத்துடன் சேருவது? சேரும்போதிருந்த ஆத்மா வேறு, அறிகிற ஆத்மா வேறு, அதை எடுத்து உபயோகப் படுத்தும் ஆத்மா வேறு. அவ்வாறே சேர்ந்த வஸ்து வேறு, அதன்பின் உண்டாம் அறியப்படும் வஸது வேறு, பிறகு எடுக்கப்படும் வஸ்து வேறு. ஒருவனே கண்ணில் பட்ட வஸ்துவையே பார்த்து எடுத்துக்கொள்ளுகிறான் என்றனுபவமிருக்க, ஒருவன் கண்ணில் ஒரு வஸ்து பட்டதால் மற்றொருவன் மற்றொரு வஸ்துவைப் பார்க்கிறானென்றும், அதனால் வேறொருவன் வேறொன்றை எடுத்துக் கொள்ளுகிறான் என்றும் சொல்வது எங்ஙனம் கூடுமோ? அதது வெவ்வேறானாலும் அத்தொடர்ச்சி ஒன்றுதானே என்பர். தொடர்ச்சி யென்றதொரு தனி வஸ்துவா என்று அவர்களைக் கேட்கவேண்டும். மேலும் அஸ்த்திரமான வஸ்து சேருவதுபோல் தோற்றுமேயன்றி, சேரமாட்டுமோ. ஈயத்தை ஒருவன் வெள்ளி யென்று நினைத்தானென்றால் அது வெள்ளியணியாகச் செய்யப்படுமோ. ஆத்மாவையும் க்ஷணிகமாக்கி வெளி வஸ்துக்களையும் க்ஷணிகங்களாகச் சொல்லுமவர் உலக முண்டாவதையும், உலகவ்யவஹாரம் ஒன்றையுமே நிர்வஹிக்கமமாட்டிலர். (18)

உத்தரோத்பாதே ச பூர்வநிரோதாத் 2-2-19.

குடம் முதலிய வஸ்துக்கள் ஒவ்வொரு க்ஷணத்திலும் வேறென்கிறனர். பின் குடம் உண்டாம்போது முன்குடம் அழிந்துவிட்டதே. ஆகக் குடமில்லாமலே குடம் வருவதானால் எங்கும் எப்போதும் உண்டாகலாம். இப்படி யெல்லாமெங்கும் உண்டாகவேண்டும். முன் க்ஷணக்குடம் பின் க்ஷணக்குடத்திற்குக் காரணமென்னில், பின்னால் வரும் குடங்கள் உலகில் எத்தனையோ, அத்தனைக்கும் முன் குடமொன்று காரணமாகும். அந்த இடத்திலுள்ள முன்குடம் அங்கே உண்டாம் பின்குடத்திற்குமட்டும்காரணமென்னில், அதே இடமென்று ஒரு ஸ்திர வஸ்துவை இசையாதவன் இவ்வாறு கூறவியலாது. (19)

அஸதி ப்ரதிஜ்ஞோபரோத: யௌகபத்யம் அந்யதா 2-2-20.

அதிபதி, ஸஹகாரி, ஆலம்பனம், ஸமநந்தரப்ரத்யயம் என்ற நான்கும் ஜ்ஞானத்திற்குச் சேர்ந்து காரணங்களென்பர் பௌத்தர். அதிபதியாவது இந்திரியம். ஸஹகாரி தீபம் முதலானவை. ஆலம்பனமாவது விஷயமானவஸ்து. ஸமநந்தரப்ரத்யயமாவது அடுத்த முன்க்ஷணத்திலுண்டான ஞானம். இந்நான்கும் காரணமென்பவர் எங்ஙனம் ஒன்றுமில்லாமலே கார்யம் பிறக்கிறதென்னலாம்? கார்யம் உண்டாம்போது காரணமும் இருப்பதாகக் கொண்டால், க்ஷணம்தோறும் குடம் வெவ்வேறு உண்டாகின்றதாகச் சொல்பவர் ஒரு க்ஷணத்திலே காரணமானகுடம் கார்யமான குடமென்ற இரண்டையும் இசையவேண்டிவரும். (20)

ப்ரதிஸங்க்யா — அப்ரதிஸங்க்யாநிரோதாப்ராப்தி:
அவிச்சேதாத் 2-2-21.

க்ஷணந்தோறு மழிகின்ற குடம் ஒரு ஸமயம் உடைக்கப்பட்டும் அழிகிறது. உடைந்தபோது வரும் அழிவு ப்ரதிஸங்க்யா நிரோதம். ப்ரதிக்ஷணம் வரும் அழிவு அப்ரதிஸங்க்யா நிரோதம். அதாவது—முதலழிவு ஸங்க்யைக்கு ப்ரதிகூலமானது. ஸங்க்யையாவது புத்தி. இது குடமென்கிற புத்திக்கு விரோதியான அழிவு அது. அவ்வாறுகாத அழிவு இரண்டாவதாம்; ப்ரதிக்ஷணம் குடமழிந்தாலும் குடம் என்கிற புத்தி தொடர்ந்திருப்பதால் அவ்வழிவு விரோதியாகாது. இந்த இரண்டழிவுகளும் பௌத்தர் சொன்னவையாம், இவற்றிற்கு ப்ரமாணமில்லை. ஒரே த்ரவயம் காரணதசையிலும் கார்யதசையிலுமிருப்பதாம். பல பரிணமங்கள்—மாறுதல்கள் ஏற்படுவது மட்டுமே யல்லது த்ரவயம் உண்டாவதுமில்லை, அழிவதுமில்லை. இதுமுன்னே ததநந்யத்வாதிகரணத்திலே மொழியப்பெற்றது. (21)

உபயதா ச தோஷாத் 2-2-22.

உண்டானவுடன் அழிந்து விடுகிறதென்றாலும், ஒன்றுமில்லாமலிருக்க உண்டாகிறதென்றாலும் குறையுண்டு. உண்டானது அழிந்துவிட்டால் மேலே உண்டாகும் வஸ்து இல்லாமையினின்று உண்டாவதாம். அப்போது உண்டானதும் துச்சமே—இல்லாததேயாம். மண்ணின்று உண்டானது மண்ணே போல் அபாவத்தினின்று வருவது அபாவமேயாம். (22)

ஆகாசே ச அவிசேஷாத் 2-2-23.

நான்கு பூதங்களை மட்டும் இசைந்து, ஆகாசமில்லை

யென்கின்றனர். அது தவறு. மற்றவை போல் ஆகாயமும் ப்ரத்யக்ஷானுபவத்திலுள்ளதேயாம். இங்கே கெருடன் பறக்கிறது, அங்கே கழுகு என்று ஆகாயமும் ப்றக்குமிடமாகத் தோன்கிறதே. (23)

அநுஸ்ம்ருதே: ச. **2-2-24.**

அநுஸ்ம்ருதியாவது ப்ரத்யபிஜ்ஞை. அதாவது ஏற்கவே அனுபவித்த வஸ்துவை நினைவுக்குரிய காரணம் கூடியிருக்க மீண்டும் அனுபவிப்பது, 'நேற்று நான் வாங்கின குடத்தையே இன்று தண்ணீர் கொணர எடுத்துக் கொள்ளுகிறேன்' என்று ஒருவன் அறிகிருன். இவ்வறிவு, இரண்டு நாள் இருந்த குடமும் ஒன்று. அதையறியும் ஆத்மாவும் இரண்டு நாளிலிருப்பதொன்று என்று நன்கு தெளிவிக்கிறது. இது தவறென்பதற்கு ஒரு காரணமுமில்லை, இதனையுள்ளபடி யிசையாமற் போனல் தோஷமுண்டென்று முன்னமே சொன்னோம். ஆகையால் அனுபவத்திற்கு முரணான க்ஷணிகவாதம் கூடாததாம். பௌத்தபக்ஷத்தில் தனி நினைவு தனிப்ரத்யக்ஷம் போன்ற ஞானங்களே பிறக்கமாட்டாதிருப்பதால் அநுஸ்ம்ருதியென்ற ப்ரத்யபிஜ்ஞை ஒருபடியும் பிறக்கமாட்டாது. (24)

ந அஸத: அத்ருஷ்டத்வாத். **2-2-25.**

வெளியிலிருக்கும் குடத்தின் உருவம் உள்ளே ஞானத்திலே விழுவதால் ஞானம் குடஆகாரமாமென்னப்படுகிறது. இப்படியே எல்லாவிஷயங்களிலும் என்றனர் ஸௌத்ராந்திகர். க்ஷணிகவாதிகள் இவ்வாறு சொல்லக்கூடுமோ. வெளிவஸ்து ஒரு க்ஷணத்திலழியும்போது அதன் தர்மமான உருவம் ஞானத்திற்குப் போவதெங்ஙனம்? அதுவும் கூட அழிந்து விடுமே. தர்மி அழிந்து தர்மமிருப்பதைப் பார்த்ததில்லையே. (25)

உதாஸீநாநாம் அபி ச ஏவம் ஸித்தி: **2-2-26.**

எல்லாம் க்ஷணிகமாகில் ப்ரயத்னம் செய்கிறவன் ஒருவன், பலன் அனுபவிப்பவன் மற்றொருவனகிருன். தன் பிரயத்னமில்லாமலே ஒருவன் பலன் அனுபவிப்பதானல் ஒருவரும் ஒரு ப்ரயத்னமும் செய்ய வேண்டாமே. வெறுமனே இருந்தும் பலன் பெறலாமே. ஆகையால் இம்மை மறுமைகளுக்காகப் படும் பாடு வீணுவதாலும் வைபாஷிகர் ஸௌத்ராந்திகரென்ற இருவருடைய கொள்கையும் சரியல்லவென இவ்வதிகரணத்திலே சொன்னோம். (26)

ஞான மாத்திரமே யுளதென்ற யோகாசார பௌத்த மதம் இனி நிரஸிக்கப்படுகிறது.

(4) உபலப்த்யதிகரணம்

யோகாசாரன் சொல்வதாவது — வெளிவஸ்துக்களை யிசைந்தவர்களும் அந்தந்த வஸ்துவின் ஞானத்தை யிசைய வேண்டும். ஞானத்தினால்தானே அவை பிரகாசிக்கப் படுகின்றன. இந்த ஞானம் இந்த வஸ்துவைச் சார்ந்த தென்று வரையிட்டுச் சொல்வதற்காக ஞானம் ஒவ்வொன் றும் வஸ்துவுக்கேற்ற வடிவமுடையதாயிருக்கிறதென்னல் வேண்டும். 'இது குடம்' என்று பிறக்கும் ஞானத்தில் ஒரு வடிவம் தோற்றுகிறதே யன்றி இரண்டல்ல. ஆகை யால் ஞானத்திலே தனித்தனியான ஆகாரங்களை இசைந்தே வியவஹாரத்தை நிர்வஹிக்க முடியுமாதல் பற்றித் தனியே வெளியே விஷயங்கள் வேண்டுவனவல்ல. உருவம் வெளி யிலிருப்பதாகத் தோற்றுகிறதே யல்லது உள்ளேயிருப்ப தாகத் தோற்றவில்லையே யென்னவேண்டா. ஞானத்தில் உருவம் வேண்டுமென்றேற்பட்ட பிறகு வெளியிலிருப்ப தாகத் தோற்றம் சொப்பனத்திற்போல் ப்ராந்தி என்றே முடிவு செய்ய வேண்டும் என்றதாம். இதற்கு ஸமாதானம்

ந அபாவ: உபலப்தே: 2-2-27.

'குடத்தை நான் அறிகிறேன்' என்றவாறு ஞானம் பிறக்கிறது. அதில் ஞானம், குடம், அறிகின்ற புருஷன் என மூன்று வஸ்துக்கள் ப்ரகாசிக்கின்றன. வஸ்துவின்றி ஞானம் மட்டும் ப்ரகாசிப்பது எப்போதுமில்லை. ஆகையால் இசைந்தால் மூன்றையுமே இசையவேண்டும். கர்த்தா, கர்ம, இரண்டுமின்றியே க்ரியை மட்டும் இருப்பதாகச் சொல்வது, பிளக்கிறவன், பிளக்கபடுமது இரண்டு மின்றியே பிளத்தல் மட்டும் இருக்கிறதெனச் சொல்வது போல் பொருளற்றதாம், ஞானத்திலே உருவ மொன்றி ருப்பதாக நினைப்பதும் தவறு. கட்டையை வெட்டுகிறான் என்றால் வெட்டுதலில் கட்டையின் உருவ மொன்று வேண் டுமோ ? உருவமற்ற வெட்டுதல் என்ற வினைக்குக் கட்டை செயப்படுபொருளாவது போல் குடத்தை யறிகிறானென்ற விடத்திலும் அறிதலுக்குக் குடம் செயப்படு பொருளா கிறது. ஆக ஞானத்தில் உருவம் வேண்டா. அனுபவப் படி வெளியிலேயே உருவங்கள் உள. ஆகையால் ஞானம் போலே விஷயங்களும் அனுபவிக்கப்படுகின்றபடியால் அவற்றிற்கு இன்மை யில்லை. (27)

சொப்பனம் முதலிய திருஷ்டாந்தங்கள் சரியல்ல என்

வைதர்ம்யாச் ச ந ஸ்வப்நாதிவத். 2-2-28.

தோஷத்தினுல் வரும் ஞானம் பொய்யாகாலாம். அதாவது விஷயமின்றியே வரும் ஞானமாகலாம். ஒருவன் பனியைப் புகையாக நினைத்து அங்கே நெருப்புளது என்று ஊஹிக்கிருன். அது பொய். முதலில் புகையென்ற அறிவே தோஷத்தினுலேற்பட்டது. சொப்பனத்தில் என்ன தோஷமென்னில் ஒரு விதமான உறக்கமே தோஷமாம். மேலும், அந்தந்த இடங்களிலே, 'இங்கு வஸ்து இல்லை' யென்று பின்னுல் தெளிவான அறிவு ப்ரத்யட்சமாயுண்டாகிறது. அவ்விதம் உலகமேயில்லை யென்ற அனுபவம் வருகிறதில்லையே. ஆகையால் சொப்பனம் முதலானவற்றிற்கு ஒப்பாகாது இது. ஸூத்திரத்தில் 'ச' என்ற சொல்லானது வேருென்று சொல்லவேண்டுவதை ஸமுச்சயிக்கிறது. (சேர்விக்கிறது.) அதனுல் சொப்பனம் முதலானவற்றில் சிலவிடங்களில் வைஷம்ய மிருப்பதாலே பொய் என்றிசைய வேண்டியிருப்பதாலும் சிலவிடங்களில் விழித்துக்கொண்டிருக்கும்போது வரும் ஞானம் போலே சொப்பனம் முதலானவற்றிலும் உண்மையில் வஸ்துக்கள் இருப்பதாலும் ஸ்வப்நாதிகளைப் போலே பொய் என்னலாகாதென்று சொன்னதாம். (28)

ந பாவ: அநுபலப்தே: 2-2-29.

விஷயமின்றி ஞானம் மட்டுமிருப்பதாகச் சொல்வது கூடாது. எங்கும் அத்தகைய ஞானம் அனுபவத்திற்கு வரவில்லையே. வேதத்திலும் நிர்விஷயஜ்ஞானம் ஓதப்படவில்லை. (29)

(5) ஸர்வதாநுபபத்யதிகரணம்

ச. 2-2-30.

மாத்யமிகருடைய சூன்யவாதமும் சரியன்று. எல்லா விதத்திலும் அது கூடாததாம். அவர்களின் யுக்தி பின்வருமாறு—விசாரிக்கப் புகுந்தால் வஸ்து இல்லையென்றே தேறுகிறது. உதாரணமாக—குடம் உண்டாவது இருக்கிற வஸ்துவினின்று உண்டாகின்றதா, இன்மையிலிருந்தா பார்க்க. மண்கட்டியை மெறித்துத் துவைத்து குடம் செய்யப்படுவதால் மண்கட்டி தொலைந்தே குடம் வரும். ஆக இன்மையிலிருந்து உண்டாகவேண்டும். இன்மையிலிருந்து உண்டானது உண்மையாமோ ? ஆகையால் ஒன்றுமில்லையென்ப

தாம். இது சரியன்று. உலகில் இல்லையென்ற சொல்லைத் தனியே யாரும் சொல்லார். இது இங்கே இப்போது இல்லை யென்றே சொல்வர். அதனால் வேறொன்று இங்கே இருக்கிறது, இது வேறிடத்திலிருக்கிறது, இது இங்கு வேறு காலத்திலிருக்கு மென்றெல்லாம் ஏற்படுவதால் ஒன்றுமில்லை யென்னலாமோ? குடம் உண்டுபண்ண சாமான்களைச் சேர்த்திருக்குமிடத்தில் குடமில்லையென்றால் அதற்குமுன்னான தசையிருக்கிற தென்றும், குடம் உடைக்கப்பட்ட பிறகு சொன்னால் குடத்திற்குப் பின்னான ஓடா யிருக்கை உளதென்றும், இது குடமன்றென்றால் குடத்திற்கு முரண்பாடான தொன்றிருக்கிறதென்றும், ஆகாயத்தில் குடமில்லை யென்றால் ஆகாயம் குடத்தைத் தாங்குவதற்குகாகாத தன்மையையுடையதென்றும் ஒவ்வொரு வஸ்துவின் இருப்பே எங்கும் தோன்றும். மண்கட்டி தொலையுமிடத்தில் மண்ணே யில்லை யென்னக்கூடுமோ? ஆகையால் ஸத் என்றால் வஸ்து இருக்கின்றதுஎன்று தோற்றுமா போலே அஸத் என்றால் வஸ்து வேறொரு வகையிலிருக்கிற தென்றே பொருளாம். ஆக ப்ரமாணத்தினால் க்ரஹிக்கப்படும் அபாவமெல்லாம் ஒருவிதமான (भाव) பாவமேயாகும். ஸத் என்னுமலும் அஸத் என்னுமலும் வேறுவிதமாகச் சொல்ல முடியாது; இரண்டு விதமாகவே அனுபவங்கள் வருகின்றன வாதலின். (மேலும் ஒன்றுமில்லையென்பதற்கு ஏதேனும் ப்ரமாணம் உண்டாகில் ஒன்றுமில்லையென்ன வொண்ணாது; ப்ரமாணமிருக்கின்றதே. ப்ரமாணமில்லையாகில் அப்ராமாணிகமாகச் சொல்வது நிற்காதென்றவாறு காண்க.) (30)

இனி ஜைநமதத்திற்கு நிராஸம்—

(6) *நைகஸ்மிந்அஸம்வாதிகரணம்*

ந ஏகஸ்மிந் அஸம்பவாத் 2-2-31.

ஒரே வஸ்துவிலேயே ஸத்வம், அஸத்வம் (இருப்பு இல்லாமை) என்றாற்போன்ற தர்மங்கள் இல்லை, விருத்தங்களான தர்மங்கள் சேராவாகையால், தர்மங்களும் தர்மியும் ஒன்றாகாவாகையால். ஜைநர்கள் அநேகாந்தவாதிகள். அதாவது ஒன்றோடொன்று முரண்பட்ட தர்மங்களை ஓரிடத்திலே இசைகின்றவர்கள். ஸப்தபங்கீ என்று ஏழு தர்மங்களை ஒவ்வொன்றிலும் சொல்லுகிறார்கள். அவையாவன— ஸத்வம், அஸத்வம், ஸதஸத்வம், ஸதஸத்விலக்ஷணத்வம், ஸத்வவிசிஷ்ட ஸதஸத்விலக்ஷணத்வம், அஸத்வவிசிஷ்ட விலக்ஷணத்வம், ஸத்வாஸத்வவிசிஷ்ட விலக்ஷணத்வம்

என்பனபோல்வன. இவற்றை,'ஸ்யாதஸ்தி, ஸ்யாத்நாஸ்தி' என்று தொடங்கி ஏழு வாக்யங்களாலே சொல்வர். ஸத்வம் போலே நித்ய மென்பதையெடுத்து, 'ஸ்யாத்நித்யம், ஸ்யாத் அநித்யம்' என்றவாறும், 'ஸ்யாத் பிந்நம் ஸ்யாத் அபிந்நம்' என்றுற் போலுமெல்லாம் ஏழு வாக்யங்களையும் படிப்பர். இப்படி ஸத்வம், அஸத்வம் முதலான விருத்ததர்மங்களும், நித்யத்வம் அநித்யத்வம் முதலான விருத்த தர்மங்களும் இப் படியே பிந்நத்வம் (வேறுயிருக்கை) அபிந்நத்வம் முதலான வைகளும் அவர்களால் ஒன்றிலே இசையப் ப[illegible]நால் அவர் களின் வாதம் அநேகாந்தவாதம்.

இந்த தர்மங்கள் எங்கேயிருக்கின்றன என்னில், உல கிலுள்ள வஸ்துக்களிலென்க. அவை யாவை யென்னில், அவற்றை ஜீவதத்துவம், அஜீவதத்துவம் என்று இரு வகையாகப் பிரித்து அஜீவதத்துவத்தை தர்மம் அதர்மம் புத்கலம் காலம் ஆகாசம் என ஐந்துவிதமாகப் பிரித்து மொத்தம் ஆறு த்ரவ்யங்கள் என்கின்றனர். புத்கலங்களா வன—அணு முதலானஸூக்ஷ்மஸ்தூலங்களான பூமி முத லிய த்ரவ்யங்கள். த்ரவ்யமொன்றுனுலும் அதற்குப் பல மாறுதல்கள் உள. அவையாவன அவஸ்தைகள், குடமா யிருக்கை, பிண்டமாயிருக்கை போன்றவை. அவஸ்தை களுக்கு பர்யாயமென்று அவர் கொண்ட பரிபாஷை. அந் தந்த வஸ்து த்ரவயமென்று பார்க்கப்படும்போது அது ஸத், நித்யம் என்றெல்லாமாகும்; பர்யாயம் என்ற மாறுதல் களைக்கொண்டு பார்க்கும்போது அவை அஸ்திரமானவை யாகையாலே அஸத் அநித்யம் என்றவாறும், ஆகையால் ஒவ்வொரு த்ரவயத்திற்கும் விருத்த தர்மங்களெல்லாம் உள என்பர்.

அவர்கள் ஈச்வரனை அங்கீகரிக்கவில்லை. தத்துவஜ் ஞானம் மோக்ஷமென்பனவெல்லாங்கூட அவர்கள் சொல் வது வேறுவிதமாயிருக்கிறது. அந்த விஷயத்திலே செய்ய வேண்டும் குணதோஷ விசாரம் வேறு. அது நிற்க. ஸூத்ர காரர் இங்கே அந்த அநேகாந்த வாதத்தை தூஷிக்கிறுர்- எவ்வாறெனில். த்ரவ்யத்திற்குப் பல மாறுதல்கள் வருவது உண்மை. மாறுதல்களும் த்ரவ்யமும் ஒன்றல்ல. த்ரவ்யம் மாறுதல்களுக்கு ஆதாரமான வஸ்து. மாறுதல்கள் அதனில் உள்ள தர்மங்கள். தர்மங்களும் தர்மியும் வேறு. அவற்றில் தர்மியான த்ரவ்யம் ஒன்று, ஸத் நித்யம் என்னப்படுகிறது. தர்மங்களான மாறுதல்கள், அநேகம் அஸத், அநித்யம் என்னப்படும். ஆகையால் நன்கு ஆராய்ந்தால் ஒன்றிலே

முரண்படும் பல சேர்வதில்லை. ஆகையால் அநேகாந்த வாதம் சரியன்று. மண் எனப்படுவதொன்றிலே குடமாயிருக்கை மடக்காயிருக்கை என்ற பல மாறுதல்களிருக்கின்றனவே என்ன வேண்டா: குடமாயிருக்கும் மண் பாகம் வேறு. மடக்காயிருப்பது வேறு, ஒரே வஸ்துவுக்குப் பிறப்பும் இறப்புமான விருத்த தர்மங்கள் உளவே என்னில், பிறப்பும் இறப்பும் ஒரே காலத்தில் இருந்தால் விரோதமே யன்றி வெவ்வேறு காலத்தில் வருவதில் விரோதமில்லை. உற்பத்தி என்றும், விநாசம் என்றும் அவஸ்தைகளைச் சொல்வது. அவ்வித பல அவஸ்தையையுடையது பற்றி த்ரவ்யத்தை அநித்யமென்கிறோம்; அவ் அவஸ்தை பெறாத த்ரவ்யத்தை (ஆத்மாவை) நித்ய மென்கிறோம். இத்தகைய நித்யாநித்யத்வங்கள் ஒன்றுக்கே இருக்கமாட்டா. விருத்தமானவையெல்லாம் ஒவ்வோரிடத்திலும் சேருமாகில் உலகில் வாதப்ரதிவாதங்களுக்கே பெரும்பான்மை இடமிராமற்போகுமென்றவாறு. (31)

ஏவம் ச ஆத்மாகார்த்ஸ்ந்யம் 2-2-32.

ஒவ்வொரு ஆத்மாவும் பெரிய உடலிலிருக்கும்போது பெரிதாயும் சிறிய உடலில் சிறியதாயும் உடலுக்கேற்ற உருவமுடையதாகுமென்பர் ஜைநர், இது சரியன்று. பெரிய உடலுக்கேற்ற பேருருவம் கொண்ட ஆத்மா சிறியஉடலில் முழுமையும் புகுந்திருக்கமுடியாதே. (32)

ந ச பர்யாயாத் அபி அவிரோத: விகாராதிப்ய: 2-2-33.

பரவலும் சுருங்கலும் ஆத்மாவுக்கு உண்டாகையால் ஆங்காங்கு முழு ஆத்மாவும் உளதென்னல் ஆகாது. அப்போது ஆத்மா பல விகாரமுள்ளதாய் அநித்யமாய் பூமி ஜலம் இவற்றைப் போலே ஜடமாய் ஆகிவிடுமே. (33)

அந்த்யாவஸ்த்திதே: ச உபயநித்யத்வாத் அவிசேஷ: 2-2-34.

மோக்ஷத்தில் ஜீவனுக்கு ஒரு பரிமாணத்தை (அளவை) இசையவேண்டும். அது எப்போதும் அழியாததாகையாலே உண்டாகாததென்னவேண்டும். ஆகையால் முன்னும் அதே பரிமாணம் ஆத்மாவில் இருக்கவேண்டுமாகையால் அந்த பரிமாணம் இருக்கும்போது வேறு பரிமாணம் ஸம்ஸார காலத்திலும் ஆத்மாவுக்கு இருக்கவியலாது, ஆகையால் உடலுக்கொத்த அளவு ஜீவனுக்கென்னவொண்ணாது.

(7) பத்யதிகரணம்

பத்யு: அஸாமஞ்ஜஸ்யாத் 2-2-35.

பாசுபத மென்ற பசுபதியின் மதமும் ஆதரிக்கத்தக்க தன்று. தத்துவம், ஆசாரமிரண்டும் வேத விருத்தங்களாகவே கொள்ளப்பட்டிருப்பதால். பசுபதி என்ற சிவனுர் எல்லாம் ப்ரத்யக்ஷமாகப் பார்த்தவராகையால் அவர் உபதேசித்த மதம் உயர்ந்ததென்னலாகாது, ஒரு காரணத்திற்காக அவர் வேத விருத்தமாகவே உபதேசம் செய்திருப்பதால். வேதாந்தத்தில் நிமித்த காரணமும் உபாதாந காரணமுமொன்று, அது நாராயணனென்ற தத்துவம் எனவுபதேசமிருக்க, நிமித்தம் வேறு சிவன், உபாதாநம் வேறு ப்ரக்ருதி யென்றங்கே சொல்வதும், கள் மொடாவை வைத்து அதில் தேவதையைப் ப்ரதிஷ்டை செய்து பூசிப்பது, முத்ரிகாஷடகம் (லிங்கம் கட்டிக்கொள்வது, ஹாரம், குண்டலம், குடுமிமணி, பஸ்மம், யக்ஞோபவீதம்) தாரணம் முதலான விபரீத தர்மங்களைச் சொல்வதும் கூடா. (35)

அதிஷ்டாநாநுபபத்தே: ச. **2–2–36.**

ஈச்வரனை யுக்தியினுல் ஸ்தாபிக்கின்றனர். அப்படியாகில் குயவன் முதலான கர்த்தாக்கள் உடலின்றி மண் முதலானவற்றிலே வியாபாரிக்க வியாலாததுபோல் ஈச்வரனுக்கு மியலாதென்று உடல் வேண்டும். அது ஸாவயவமாய் அநித்யமாயிருக்கும். ஆக அவன் சரீரமில்லாதபோது அஸமர்த்தனுவான். (36)

கரணவத் சேத் ந போகாதிப்ய: **2–2–37.**

ஜீவன் தனது உடல், இந்திரியங்கள் இவற்றை ஏவுதற்கு வேறு உடலை வேண்டுகிறதில்லையே; அதுபோல் ஈச்வரனும் உடலின்றியே உலகில் காரணங்களை ஏவுகின்ருனென்னில்—அத்தகைய ஏவுதல் ஜீவனுக்குப் புண்யபாபங்களின் துணையாலேற்பட்டது. அதுபோல் புண்யபாபங்கள் ஈச்வரனுக்குமாம். ஆக ஸுகதுக்கங்களெல்லாம் வரும். (37)

அந்தவத்த்வம் அஸர்வஜ்ஞதா வா. **2–2–38.**

புண்யபாபங்களுக்கு வசப்படுவதால் அழிவும் அஜ்ஞானமும் ஈச்வரனுக்கும் இசையும் படியாம். (38)

(8) உத்பத்யஸம்பவாதிகரணம்

இக் கடை யதிகரணத்தில் பாஞ்சராத்ரம் மட்டும் முன் மதங்கள்போலன்றி ப்ரமாணம் எனப்படுகிறது. அதுவும் அப்ரமாணமாகவேண்டும் என்று முதலில் இரண்டு ஸூத்ரங்களால் பூர்வபக்ஷம் செய்யப்படுகிறது—

உத்பத்யஸம்பவாத். 2-2-39.

வாஸுதேவனிடமிருந்து ஸங்கர்ஷணன் என்ற ஜீவன் உண்டாகிறு னென்றது பாஞ்சராத்ரம். ஜீவனுக்கு உத்பத்தி கூடுமோ? (39)

ந ச கர்த்து: கரணம். 2-2-40.

ஸங்கர்ஷணனிடமிருந்து ப்ரத்யும்ந மென்ற மனம் பிறக்கிறதென்கிறது. மனது அஹங்காரதத்துவத்தினின்று பிறப்பதே யன்றி ஜீவனிடமிருந்து பிறப்பதில்லையே. ப்ரம்மத்தினிடமிருந்து மனது பிறக்கிறதென்றாலும் வேதத்துடன் இணையும். அதுவு மில்லை. மேலும் வேதங்களினின்று பேறு பெறமாட்டாமல் சாண்டில்யர் பாஞ்சாராத்ரத்தைக் கற்றாரென்று வேதங்களை நிந்திக்கிறது. ஆகையால் பாஞ்சராத்ரம் அப்ரமாணமென்பது பூர்வபக்ஷம். (40)

விஜ்ஞாநாதிபாவே வா தத்ப்ரதிஷேத: 2-2-41.

ஸங்கர்ஷணன் ஜீவனாகாமல் விஜ்ஞானஸ்வரூபமாய் காரணமுமான நாராயணனாகிறபடியால் பரவாஸுதேவ மூர்த்தியினின்று வ்யூஹரூபியான ஸங்கர்ஷணமூர்த்தியான பகவான் அவதரிப்பதையே பாஞ்சாரத்ரம் சொல்வதால் விரோதமில்லை. ஜீவனுக்குப் பிறப்பைச் சொல்லவில்லையே. 'ஸங்கர்ஷணன் ஜீவன்' என்பதற்கு ஜீவாபிமானியான ஸங்கர்ஷணபகவான் என்பது பொருள். ஜீவசப்தம் ஜீவனையுடலாக உடைய பரமாத்மாவைச் சொல்லும். தேஜஸ், அப், முதலான சப்தங்களால் வேதத்தில் அந்தந்த பூதத்தையுடலாக உடைய பரமாத்மாவைச் சொல்லுகிறோமே. அது போலாமிது. இவ்வாறே ஸங்கர்ஷண மூர்ததியினின்று ப்ரத்யும்னமூர்த்தியான பகவானின் அவதாரமே மேலே மொழியப்படுகிறது. மனம் என்பதற்கு மனத்திற்கு அபிமானி, மனத்தையுடலாக உடைய ப்ரத்யும்னனென்ற பொருளாம். ஆகையால் பாஞ்சராத்ர சாஸ்திரத்திற்கு ப்ராமாண்யத்தைத் தகையலாகாது. (41)

விப்ரதிஷேதாத் ச. 2-2-42.

பாஞ்சராத்ரத்திலும், 'ஜீவன் அநாதி. அழிவற்றவன் ப்ரக்ருதியோடு எப்போதும் முற்கால முழுதும் ஸம்பந்தமுடையவன்' என்று சொல்லப்பட்டிருப்பதால் அதுடன் முரண்படுவதால், 'ஜீவன் உண்டாகிறுன்' என்ற பொருள் முன் வாக்யத்திற் கொள்ளலாகாது. அங்ஙனமே வேதத்திற்கு ப்ராமாண்யத்தைப் பாஞ்சராத்ரத்திற் பலவிடங்களில் சொல்லியிருப்பதால் முன் எடுத்த வாக்கியத்திற்கு வேத

நிந்தை பொருளாகாது. பின் அதன் கருத்தென்ன வெனில்—சாந்தோக்யத்திலே ருக்வேதம் முதலான எல்லா வித்யைகளையும் பெற்றும் தமக்கு ஆத்மஜ்ஞான மில்லை யென்று நாரதர் சொன்னதாகவும், ஸநத்குமாரர் பூமவித்யை யைக் கொண்டு அவருக்கு ஆத்மஞானத்தைப் பிறப்பித்த தாகவும் கூறப்பட்டுள்ளதே, இங்ஙனம் எல்லா வித்யைகளை யும் நிந்திக்கலாமா. பூமவித்யையைக் கொண்டாடுவதற்கா கப் பேசின பேச்சு அது என்னில், இங்கும் பாஞ்சராத்ரத் தைப் புகழ்வதற்காகப் பேசினதுமட்டுமேயல்லது வேதங்களை நிந்திப்பதற்கன்றென்னல் வேண்டும். இல்லை யேல், பாஞ்ச ராத்திரத்திலுள்ள மற்ற வாக்கியங்களோடு முரண்படும். ஆகையால் ஒரு விரோதமுமில்லையாகையால் ஸர்வஜ்ஞனாய் ஆப்தனான ஸ்ரீமந்நாராயணனாலே அருளப்பெற்ற ஸ்ரீ பாஞ்ச ராத்ரம் ப்ரமாணமே யாகிறது. (42)

2-ம் அத்யாயம் 2-ம் பாதம் முற்றிற்று.

2-ம் அத்யாயம் மூன்றும் பாதம்

வேதாந்தத்திற் சொல்லப்பட்ட ஸர்வஜகத்காரணமான ப்ரம்மத்தை வேறு மதங்களின் போக்கைக் கொண்டு பாதிக் கவோ, அதில் விவாதப்படவோ முடியாதென்றது நிரூபிக் கப்பட்டது. இனி வேதாந்தத்திலேயே சில வாக்கியங்களைக் கொண்டு ப்ரம்மம் சில வஸ்துக்களுக்குக் காரணமாகமாட் டாதென விஞக்கள் எழ அவற்றை இரண்டு பாதங்க ளாலே விலக்கி ஸர்வகாரணம் அதென்றது ஸ்தாபிக்கப் படுகிறதாம்.

(1) வியததிகரணம்

ந வியத் அச்ருதே: **2–3–1.**

ஆத்மாவைப் போல் ஆகாயமும் அவயவமற்றதாய் எங் கும் வியாபித்திருப்பதாலே உண்டாகமாட்டாது. அதனால் தான் சாந்தோக்யோபநிஷத்தில் அதன் உற்பத்தியைச் சொல்லவில்லை. தைத்திரீயத்திலே சொன்னவிடம் வேறு பொருள் கொண்டு நிர்வஹிக்கப்படவேண்டும் என்றது பூர்வபக்ஷம். (1)

அஸ்தி து. **2–3–2.**

தைத்திரீயத்தில் ஓதினபடி ஆகாயத்திற்கு உற்பத்தி யுண்டு. அது அவயவங்களற்றதென்றதும் எங்கும் பரவின

தென்றதும் ப்ரமாணவிருத்தமாம். ஆகாயத்திற்கு மேலாக விபுவான வஸ்துக்கள் உள. ஆகாயத்தைப் பல பாகமாகப் பிரிப்பதும் உண்டென்றது சித்தாந்தம். (2)

மீண்டும் இரண்டு ஸூத்ரங்களில் பூர்வபக்ஷம்.

கௌணீ அஸம்பவாத் சப்தாத் ச. 2-3-3.

சாந்தோக்யத்திலே முதலில் தேஜஸ்ஸின் ஸ்ருஷ்டியைச் சொன்னதால் ஆகாயமுண்டாவதானால் முதலில் அதனைச் சொல்லியிருக்குமாகையால் ஆகாயம் உண்டாகவில்லை. (ஆகில் வாயுவும் உண்டாகமாட்டாதென்னில் அங்ஙனமே ஆகுக.) வாயுவும் ஆகாயமும் அழிவற்றதென வேதமே ஓதுகின்றதே. ஆகையால் சாந்தோக்யப்படி ஆகாயம் உண்டாகமாட்டாதாகையாலும் அழிவற்றதென்ற வேதத்தினாலும் ஆகாயம் அநாதியானபடியாலே தைத்திரீயத்தில் ஸம்பூத என்றதற்குப் பொருள் வேறு, மேலே வேண்டும் ஸ்ருஷ்டிக்கு உரியதான ஸாமக்ரியுடன் இருந்ததென்றவாறு பொருளாம். (3)

ஸ்யாத் ச ஏகஸ்ய ப்ரஹ்மசப்தவத். 2-3-4.

'ஸம்பூத:' என்ற சொல்லே, வாயுவினின்று அக்னி, அக்னியினின்று நீர்' என்ற மேல்வாக்கியங்களிலே சேரும்போது உண்டாயிற்றென்ற பொருளையும், ஆகாயம் ஸம்பூதமென்றபோது வேறு பொருளையும் உரைக்குமோ என்ன வேண்டா. ப்ரம்மசப்தம் போலாம். ஒரே ஸந்தர்ப்பத்தில் 'ஸர்வஜ்ஞமான அக்ஷர தத்துவத்தினிடம் இந்த ப்ரம்மம் நாமரூபங்கள் பூமியெல்லாம் உண்டாகின்றன', 'ஸங்கற்பத்தினால் ப்ரம்மம் புஷ்டி யடைகிறது. அதனின்று பூமி உண்டாகிறது' என்ற விடத்திலே முதல் ப்ரம்ம சப்தம் ப்ரக்ருதி பரிணமத்தையும் இரண்டாம் ப்ரம்மசப்தம் பரப்ரம்மத்தையும் சொல்லுகிறதுபோல் ஸம்பூதசப்தமும் இரண்டுவாக்யங்களில் வெவ்வேறு பொருளைக் கூறலாகுமே. (4)

ப்ரதிஜ்ஞா஽ஹாநி: அவ்யதிரேகாத். 2-3-5.

'எது கேட்கப்பட்டதால் கேட்கப்படாததும் கேட்கப்பட்டதாகுமோ' என்றவாறு ப்ரம்மஞானத்தினாலே ஆகாயம் முதலியன வெல்லாம் அறியப்பட்டுவிட்டன வாகும் என்று முதலில் ப்ரதிஜ்ஞை செய்து அதை மேலே விரித்துரைக்கிற விடத்திலே ஆகாயத்தை யெடுக்காமற்போனாலும் 'எல்லாம்' என்ற சொல் ஆகாயத்தையும் கூட்ட, ப்ரம்மத்தினிடமிருந்து எல்லாம் உண்டாகின்றது போல் ஆகாயமும் உண்டாவதா

யிருந்து ப்ரம்மமாகிற காரணத்தைக் காட்டிலும் ஆகாய மாகிற கார்யமும் வேருகாமலிருக்கவேண்டும். இல்லாமற் போனல் எல்லாம் அறியப்படும் என்ற ப்ரதிஜ்ஞைக்குக் கேடாம். (5)

சப்தேப்ய: **2–3–6.**

'ஸத்து ஒன்றுதான் முன் இருந்தது.' 'அதனையே எல்லாம் ஆத்மாவாக உடையது' என்ற வாக்கியங்களில் ஒன்றே இருந்ததென்றதால் ஆகாயம் முன் இல்லை யென் றும், எல்லாம் ஸத்தே என்றதால் ஆகாயத்திற்கும் ஸத்து காரணமென்றும் தெளியலாம். தேஜஸ்ஸை முதலிற் சொன் னதைமட்டும் கொண்டு மற்ற சப்தங்களினின்று கிடைப் பதை விடலாகாது. (6)

யாவத்விகாரம் து விபாகோ லோகவத். **2–3–7.**

தேஜஸ்ஸை முதலிற் சொன்னலும் வேறு ப்ரம்மாணங்க ளால் விகாரமாய் ஏற்பட்டவற்றிற்கெல்லாம் உற்பத்தியைச் சொன்னதாகக் கொள்ளவேண்டும். உலகிலும் இவரெல் லோரும் தேவதத்தனுடைய பிள்ளைகளென்று சொல்லி அவர்களில் ஒரு சிலரைப் பெயரிட்டுச் சொல்வதுண்டு. அங் கும் முதற்பிள்ளையையே முதலில் குறிப்பதென்பது கிடை யாது. பின் பிறந்தாரிலும் சிலரை யறிவிப்பதிலுள்ள ஸௌகர்யத்தையிட்டுக் குறித்துவிட்டுப் பொதுவாக எல் லோரும் என்று முடிப்பதுண்டு. ஆகாயத்தை அழிவற்ற தென்று சொல்லிற்றே யென்னில், தேவதைகளை அமரர்க ளென்னுமா போலே வெகுகாலமிருப்பதைக் கருதி அவ் வாறு சொன்னதாம். (7)

ஏதேந மாதரிச்வா வ்யாக்யாத: **2–3–8.**

ஆகாயத்தைப் போலே காற்றும் ப்ரம்மத்தினின்று உண்டானதெனத் தெளிக. காற்றும் நித்யமாயிருக்கட்டு மே யென்று முன் சொன்னதை மாற்றிக்கொள்க. வெகு காலமிருப்பதாலே அதனையும் அழிவற்றதாகச் சொல்ல லாமே. மேல் அதிகரணத்திலே தேஜஸ்ஸு இதினின்று உண்டா[illegible] போலிருந் [illegible] 'இதினின்று' என்ற [illegible] த்தைக் கொள்வதற்கு இணங்க இங்கே காற்றுவிஷயமாக ஒரு ஸூத்ரம் இயற்றியதல்லாது காற்று விஷயத்தில் ஆகாயத்தைவிட ப்ரபலமாக ஒரு பூர்வபக்ஷம் பிறந்து அதன் ஸமாதானத்திற்காக வன்றெனத் தெளிக. (இந்த ஸூத்ரம் இருப்பதால்தான் காற்றும் உண்டாகாத

தாயிருக்கட்டுமே என்று பூர்வபக்ஷி நினைக்கிறனென்று முன்னே ஊஹிக்க அவகாச மேற்பட்டது). (8)

அஸம்பவ: து ஸத: அநுபபத்தே: **2–3–9.**

ஸத்து என்று சொல்லப்படும் ப்ரம்மமொன்றே உண்டாகாதது. ஆகாயத்திற்குப் பின் உள்ள காற்று முதலானவை மட்டுமன்றி, முன்னுன மஹத் அஹங்காரம் என்றுற் போன்றவையும் உண்டாகின்றனவேயாம். இல்லாவிட்டால் ஒன்றையறிந்ததா லெல்லாம் அறியப்படுமென்கிற ப்ரதிஜ்ஞை சரிப்படாதாதலின். (9)

(2) தேஜோதிகரணம்

நான்கு ஸூத்ரங்களில் பூர்வபக்ஷம்.

தேஜோऽத: ததா ஹி ஆஹ. **2–3–10.**

வாயுவினின்றே தேஜஸ்ஸே உண்டாகிறதல்லது ப்ரம்மத்தினின்றல்ல. 'வாயோரக்நி:' என்றுதானே ஓதுகின்றது. (10)

ஆப: 2–3–11. **ப்ருதிவீ. 2–3–12.**

நீரே அக்னியினின்றே,பூமியே நீரினின்றே உண்டாம். அவ்வாறே ஓதப்படுவதால். (11-12)

அதிகார ரூப சப்தாந்தரேப்ய: **2–3–13.**

சாந்தோக்யத்திலேஅந்நமென்றதுபூமியேயாம். அக்னி, நீர் இவற்றோடுசேர்ந்து சொல்லப்பட்டதால். மேலே கறுப்பு நிறம் அன்னத்தினுடையதென்றதால் ; பூமிக்கே கறுப்புநிறமானதால். தைத்திரீயத்திலே நீரினின்று பூமியுண்டாயிற்றென்றதால். இந்த மூன்று காரணங்களாலே அன்னமென்றது பூமியையென்க. இது சித்தாந்தியுமிசைந்ததே. (13)

ஸித்தாந்தம்—தததபித்யாநாத் ஏவ து தல்லிங்காத் ஸ: 2–3–14.

காரணமாயிருப்பதும் கார்யமாயிருப்பதும் பரமாத்மா என்பதற்கு ஸாதகமாயுள்ள காரணத்தின் ஸங்கல்பத்தைக் கொண்டு பரமாத்மாவே தேஜஸ் முதலானவற்றை உடலாக உடையவனுய் கார்யமும் காரணமுமாகிறுனென்க. நான் வெகுவாக ஆகக்கடவேன் என்று ஸங்கல்ப்பித்து ஸத்து தேஜஸ்ஸை ஸ்ருஷ்டி செய்தது—தேஜஸ்ஸு, நீர் என்பனவும் அவ்வாறே ஸங்கல்ப்பித்து நீர், பூமி இவற்றை ஸ்ருஷ்டித்தன என்றுல் தேஜஸ்முதலான சொற்களுக்கு வெறும் பூதங்கள் பொருளாகமாட்டாவே.

ஸங்கல்ப்பசக்தி யவற்றிற்கில்லையே. ஆகையால் தேஜச்சரீரகப்ரம்மம் உண்டாகிறது. அதுவே ஜலசரீரகப்ரம்மத்திற்குக் காரணமாகிறதென்றவாறும். (14)

விபர்யயேண து க்ரம: அத: உபபத்யதே ச. 2-3-15.

ப்ரம்மம் முதலிலொன்றுக்கு மட்டும் காரணம்; மற்றவை அததனின்று உண்டாகிறன, ஒரு ஸந்ததியிலே கூடஸ்தபுருஷன் எல்லோருக்கும் தந்தையாக மாட்டுமோ, அது போலென்கிறது சரியன்று—பூர்வபக்ஷி நினைத்ததற்கு மாறுகப் பரமாத்மாவினிடமிருந்தே ப்ராணன், மனம், இந்திரியங்கள், பூமிவரையிலான பூதங்களெல்லாம் உண்டாகின்றதாகச் சொன்னது எல்லாவற்றிலும் அந்தர்யாமியாயிருந்து ப்ரம்மம் காரணமாமென்று கொண்டால்தான் பொருந்தும். (15)

அந்தரா விஜ்ஞாநமநஸீ க்ரமேண தல்லிங்காத் இதி சேத் ந அவிசேஷாத். 2-3-16.

கீழ்ஸூத்திரத்தில் எடுத்த வசனத்தின் கருத்து வேறு. என்எனில்—வசனத்தின் பொருளாவது—ப்ரம்மத்தினிடமிருந்து ப்ராணன் உண்டாகிறது; மனதும். இந்திரியங்களும், வானமும், காற்றும், தீயும், நீரும், உலகினை தரிக்கும் பூமியும் (உண்டாகின்றன) என்றதே. இதன் கருத்தாவது. ஐந்து பூதங்களுக்கும் தன்மாத்ரைகள் காரணமென்று ஸாங்க்யரும் இசைந்தனர். அவையாவன--சப்ததன்மாத்ரம், ஸ்பர்சதன்மாத்ரம், ரூபதன்மாத்ரம், ரஸதன்மாத்ரம், கந்ததன்மாத்ரம் என்பன. இத் தன்மாத்ரங்கள் பிறந்தவுடனே பூதங்கள் உண்டாகிறன வென்று நினைக்கவேண்டாம். இடையிலே இந்த்ரியங்களும் மனதும் சேர்ந்து உண்டாகின்றன என்று கொள்க என்கிறது. இதற்கு ஸுபாலோபநிஷத்தை ஆதாரமாகக் கொள்க. அங்கே பூமி நீரில் லயிக்கிறதெனத் தொடங்கி, 'வாயு ஆதாசத்தில் லயிக்கிறது, ஆகாசம் இந்திரியங்களில், இந்திரியங்கள் தன்மாத்ரங்களில்' என்று லயமுறையைச் சொன்னதினின்று உற்பத்திமுறையும் ஏற்படுமே. அங்கே ப்ராணனைச் சொல்லவில்லையே யென்னில், இங்குச் சொன்னதால் அங்கும் அதைக் கொள்ளலாம்; ஸூத்ரத்திலும் விஜ்ஞானம் என்ற சொல் அறிவுக்கு சாதனங்களான இந்திரியங்களோடு ப்ராணனையும் குறிக்கலாம். ஆகையால் ஸுபாலோபநிஷத்து ஸாதகமாயிருப்பதால் இவ்வசனத்திற்கு இது கருத்தென்னில்—

இது யுக்தமன்று. இவ்வாறு நிர்ணயம் செய்வதற்கு

உரிய ஸாதகமில்லையாகையால். எவ்வாறேனும் முறை யிருக்கட்டும்; ஒன்றின்பின் மற்றொன்றென்பதையெல்லோ ரும் இசைந்துளோம். அப்போதும் காரணமான வஸ்து, அதத்தற்கந்தர்யாமியான ப்ரம்மமேயல்லது தனிவஸ்துவல்ல வென்பதே தெளியவேண்டுவது. (ஸூத்ரத்தில் அவி சேஷாத்' என்பதற்குப் பல கருத்துக்கள் உள. அதாவது, ப்ரணனை இடையில் உண்டாவதாகக் கூறமுடியாமையால் அதுபோலே மற்ற விஷயத்திலு மாமென்றதொன்று; ஸ்வபாலோபநிஷத்தே அவ்வாறு பெரருள் கூறவியலா தென்பது மற்றொன்று!; நாம் முன்சொன்ன கருத்தைவிட்டு இக்கருத்தைக்கொள்வதற்கு ஸாதகமில்லை யென்பது வேறொன்று; தன்மாத்ரங்களைப் பற்றின ப்ரஸ்தாவமும் இங் கில்லை யென்பது மொன்றென்றவாறு). (16)

இப்படி எல்லாச் சொற்களுக்கும் ப்ரம்மம் பொருள் என்று கொண்டால் சொற்கள் ஆகுபெயர்களாய்விடுமே என்ற கேள்விக்குப் பரிஹாரமாக மேல் ஸூத்ரம்)

சராசரவ்யபாச்ரய: து ஸ்யாத் தத்வ்யபதேச:
அபாக்த: தத்பாவபாவித்வாத். **2–3–17.**

உலகிலுள்ள ஜங்கமஸ்தாவரங்களைச் சொல்வதற் கான சொற்கள் ப்ரம்மத்தைச் சொல்வதென்றால் ஆகுபெய ராகா. ஜங்கமஸ்தாவரங்களான பொருட்களை விடாமல் அவற்றிற்கு அந்தர்யாமியென்று அவற்றையுமுள்ளடக்கி ப்ரம்மத்தைச் சொல்லும்பொழுது முக்கியமேயாம். ப்ரம்மத் தின் ஸத்தைக்கு அதீனமன்றோ அவற்றின் ஸத்தை; ஆக அது அப்ருதக்ஸித்தமான ஆதாரம். ப்ரம்மத்தை விட்டு இவை இருக்கமாட்டா; இவை அப்ருதக்ஸித்த ஆதேயம். அவ்வாறு உள்ளவிடத்தில் ஆதேயத்திற்கேற்பட்ட சொல் ஆதாரத்தையும் சேர்த்தே சொல்லும். (17)

(3) *ஆத்மாதிகரணம்*

ந ஆத்மா ச்ருதே: நித்யத்வாத் ச தாப்ய: **2–3–18.**

அசேதனங்களெல்லாம் உண்டாகின்றன வென்ற வண்ணம் ஜீவாத்மாவும் ப்ரம்மத்தினிடமிருந்து உண்டாக வேண்டும். இல்லையேல் ப்ரம்மஜ்ஞானத்தினால் எல்லாம் அறிந்ததாகுமென்ற ப்ரதிஜ்ஞைக்குக்கேடாமே. 'ஜீவர்களை யும் நீருடன் பூமியிலே விசேஷமாக ஸ்ருஷ்டித்தான்,' 'ப்ரஜைகளின் நாதன் ப்ரஜைகளை ஸ்ருஷ்டித்தான்' என்ற வாறு வசனங்களும் உள. ஜீவாத்மா நித்யமென்ற வாக்ய மோவெனில், ஆகாயம் அழியாததென்ற வாக்யம்போலே,

வெகுகாலம் ஆத்மா இருக்கின்றதென்ற கருத்துடையதாம் என்கிருன் பூர்வபக்ஷி. ஸித்தாந்தமாவது—ஆத்மா பிறக்கிறதில்லை யென்று வேதம் ஓதுவதாலும், வேதங்களினின்றே ஆத்மா அழிவற்றதெனத் தெரிவதாலும் ஜீவாத்மா உண்டாகாது. உண்டாகின்றதாகக் கொண்டால் அதற்குமுன் ஆத்மா இல்லையாகையாலே முதன் முதல் உண்டாம் போது ஆத்மாக்களின் ஸுகதுக்கங்களில் உள்ள வேறுபாட்டுக்குப் பூர்வ கர்மம் காரணமாகா. அப்போது கர்மமின்றியே பலனென்பதாம். ஈச்வரனுக்கு தயையின்மை வைஷம்யம் என்ற தோஷங்களும் நேரும். ஆகில் ஜீவஸ்ருஷ்டியைச் சொல்லும் வேதத்திற்கு என்ன கதியென்னில் பலனை யனுபவிப்பதற்கேற்ப ஜீவனுடைய தர்மபூதஜ்ஞானத்தில் ஒருவிதமான விகாஸமுண்டாகிற தென்பதாம். ஸ்ருஷ்டிக்குமுன் ப்ரம்மமொன்றே யிருந்ததென்கிற வாக்யத்தில் ஒன்று என்றதும் ஸ்ருஷ்டிகாலத்திற்போலே நாமரூபங்களாலாம் பிரிவில்லை யென்பதனுலல்லது ஜீவர்களே இல்லையென்பதாலல்ல. ஆக ஏகவிஜ்ஞானத்தினுலே ஸர்வவிஜ்ஞானம் என்பதற்கு நாமரூபவிபாகமற்ற சேதனர்களோடு சேர்ந்த ப்ரம்மத்தின் ஞானத்திலே நாமரூபவிபாகம் பெற்ற சேதனர்களோடு சேர்ந்த ப்ரம்மம் கோசரமாகவே யிருக்கிறதென்று பொருளாம். (18)

(4)

ஜ்ஞ: அத: ஏவ. **2–3–19.**

ஜீவனுக்கு ஜ்ஞானமென்பது எப்போதுமுள்ள குணமென்றிங்கே ஸ்தாபிக்கிறதாம். ஜீவன் ஞானஸ்ரூபனய் மட்டுமிருக்கிறவனு ? அல்லது ஞானம் குணமாக உண்டு— ஆனல் சிற்சில காலங்களில் உண்டாகுமென்பதா ? அல்லது எப்போதுமே அவனுக்கு ஞானம் குணமாகவுமுண்டென்பதா என விசாரிக்கப்படுகிறது. வேதத்தில், 'விஜ்ஞானமானது யாகத்தைச் செய்கிறது, [illegible] [illegible] றவன, ஆத்மா ஜ்ஞானஸ்வரூபமாய் மிக நிர்மலமானது' என்றவாறுள்ள வாக்கியங்களைக் கொண்டு ஆத்மாவே ஜ்ஞானஸ்வரூப மல்லது ஞானம் குணமாக இல்லை யென்றது முதற்பூர்வபக்ஷம்.

உறக்கம், மூர்ச்சை முதலான தசைகளில் ஆத்மா இருந்தும் ஞானமில்லையாகையால், விழித்துக்கொண்டிருக்கும்போதும் இந்திரியங்கள் பரவாதபோது ஞானமுண்டாகவில்லையாகையால் ஞானமென்பது சிற்சில காலத்தில் உண்

டாம் குணமே. ஆகையால் ஆத்மா கல்லு போல் ஜடமா னதே. ஆத்மா எங்கும் வியாபித்துள்ளதானதாலும் ஜ்ஞான ஸ்வரூபமாகாது. ஸ்வயம்ப்ரகாசமாய் எங்குமிருந்தால் எங் கும் தன் ப்ரகாசமிருக்கவேண்டும். அதற்காக அணுஸ்வரூப னென்னவுமொண்ணுது, ஸ்வர்கம், பூமி முதலிய பல இடங் களிலும் ஆத்மாவுக்கு போகம் ஏற்படுவதால் ஆங்காங்கு ஆத்மா இருந்தாகவேண்டுமே. அனுபவிக்குமிடத்திற்கு ஆத்மா செல்லுகிருனென்கிற கல்ப்பனை யின்றி எங்குமுளன் என்றே சொல்லக்கூடுமாயிருக்க அக் கல்ப்பனையும் யுக்த மன்று. காஞ்சியிலிருப்பவனுக்கு வேண்டும் கார்யம் காசி யிலும் நடக்கிறது. இவனது கார்யத்திற்கு இவனது ஸம் பந்தம் அவசியம் வேண்டும். ஆகையால் ஆத்மா வ்யாபி யாய் ஜடமாயிருக்குமென்றது தார்க்கிகபூர்வபக்ஷம்.

ஸித்தாந்தமாவது—வெளியிந்திரியங்களால் விஷயங் களை யுணர்கின்ருன், மனத்திஞல் எல்லாம் பார்த்தனுபவிக் கிருன். காணும் ஸ்வபாவ முடையவன் அழிவைக் காண்ப தில்லை. காண்கின்றவன் எல்லாவற்றையும் காண்கிருன் என்றவாறு அறிவையுடையவஞக வேதம் சொல்வதால் ஞானம் குணமாம். அது எப்போதுமுளதாகில் உறக்கம் மூர்ச்சை முதலான தசைகளில் தோன்றவில்லையே யென்ன வேண்டா. ஞானம் அந்தந்த ஆத்மாவின் கர்மங்களுக்கீடாகச் சுருங்கியிருப்பதால் இந்திரியங்கள்வாயிலாகப்பரவினபோது விஷயங்களைக்ரஹித்துத் தோன்றுமாம். 'மரணமடைந்த பிறகு ஸம்ஜ்ஞையில்லை' என்கிற வசனத்திற்கு அறிவே யில்லை யென்றபொருளில்லை. ஸம்ஸாரத்திலுள்ள தேஹாத் மப்ரமாதிகள் முக்தனுக்கில்லை யென்பதாம். பிறவியைச் சார்ந்த உடலை யவன் நினைக்கமாட்டான் என்றும் ஓதிற்றே, வ்யாபியான ஆத்மா ஞானஸ்வரூபஞகலாமோ என்னில், ஞானமுடையவஞவது போல் ஆத்மா ஜ்ஞான ஸ்வரூபனு மாம்; ஜீவாத்மா அணுவானபடியாலே வியாபியென்றதே இசையவியலாததாம். (1ீ)

உத்க்ராந்திகத்யாக்நீநாம். 2–3–20.

ப்ரகாசத்தை உதவியாகக்கொண்டு ஆத்மா உடலி னின்று வெளிக்கிளம்புகிருன், இவ்வுலகத்தினின்று போகின்றவர்களெல்லாம் சந்திரனையே யடையகின்றனர், அவ்வுலகினின்று இவ்வுலகுக்குக் கர்மங்களைப்பெற மீண் டும் வருகின்ருன்' என்று வெளிப்படுவது, போவது, வரு வது என்றிவற்றை யோதுவதால் ஆத்மா வியாபியல்லன்,

ஸ்வாத்மநா ச உத்தரயோ: **2-3-21.**

வெளிப்படுவது என்பதற்கு உடலுக்கு ஸ்வாமியான தன்மையை இழப்பது எனப் பொருள் கூறலாமாயினும் மேலிரண்டும் ஆத்மாதன்னாலேயே பெறப்படுவதாம் (21)

ந அணு: அதத்ச்ருதே: இதி சேத் ந இதராதிகாராத். **2-3-22.**

விஜ்ஞானமயனை ஜீவனையெடுத்து மஹான் என்றதாலே அணுவல்லனென்ன வேண்டா. ஜீவாந்தர்யாமியான பரமாத்மாவை அங்கே மஹான் என்றது. (22)

ஸ்வசப்தோந்மாநாப்யாம் ச. **2-3-23.**

'யாதொருவனிடத்தில் ஐந்து விதமான ப்ராணவாயு அமர்ந்திருக்கிறது, இந்த அணுவான ஆத்மாவை மனத்தினால் த்யானிக்கவேண்டும்' என்று அணுசப்தமேயிருப்பதாலும் ஜீவாத்மா அணுவே. உந்மானத்தினாலும் அணுவென்றது அறியப்படுகிறது ; உந்மானமாவது ஓர் உதாரணத்தை யெடுத்து அதன் அளவை யிடுவது. 'செருப்பாணியின் முனையின் அளவுடையனாக அவரனான—கீழ்ப்பட்டவனான ஆத்மா அறியப்படுகிறான்' என்றதே. (23)

ஆத்மா அணுவாய் ஓரிடத்திலுள்ளனாகில் உடல் அடங்கலும் உண்டாம் ஸுகாதிகளை யனுபவிப்பது எங்ஙனமென்ற கேள்விக்குச் சிலர் சொல்லும் மறுமொழி—

அவிரோத: சந்தநவத். **2-3-24.**

சிறந்த சந்தனம் ஸ்வல்ப்பமாக உடலில் ஓரிடத்தில் வைக்கப்பட்டாலும் அது உடலெங்கும் பரவும் களிப்பை உண்டுபண்ணுகிறதுபோலாகக் குறையில்லை. (24)

அவஸ்திதிவைசேஷ்யாத் இதி சேத் ந அப்யுபகமாத் ஹ்ருதி ஹி. **2-3-25.**

சந்தனத்தின் சிறிய பாகமானது உடலில் ஒருவிதமான இடத்தில் இருக்கும்போது அவ்வாறு களிப்பை யளிப்பதென்னில், இங்கும் குற்றமில்லை—ஆத்மாவும் ஹ்ருயத்திலேதானே இசையப்பட்டுள்ளது. 'ஞானங்கள் பலவகை பெற்றவன் இந்திரியங்களுடன் ஹ்ருதயத்திலுளன். தானேப்ரகாசிக்கின்றவன், என்றன காண்க. (25)

சிலரின் மறுமொழியைக் கூறினார் ; தம் கருத்தை வெளியிடுகிறார்.—

குணாத் வா ஆலோகவத். **2-3-26.**

வா என்ற சொல் முன்சொன்ன மதத்தைத் தள்ளவாம். ஆத்மா அணுவாயினும் தன்னுடைய குணமான ஞானத் திறல் எங்கும் பரந்துளன். மணி சூரியன் முதலானவை தம் ஒளியால் பரந்திருப்பதுபோல்; ஆகையால் உடல் முழுவதிலும் ஸுகாதிகளை யனுபவிக்கும். (26)

'விஜ்ஞானம் யாகத்தைச் செய்கிறது' என்ற வேதம் ஆத்மாவை ஞானமாகவே சொல்லாநிற்க ஞானம் குண மாமோ வென்னில்.—

வ்யதிரேக: கந்த்தவத் ததா ச தர்சயதி. 2–3–27.

நான் அறிகிறேன் என்று அறிவுக்கு ஆதாரமாகத் தோற்றுவதால் அறிவைக்காட்டிலும் வேறுவான்; மண முள்ளது மண் என்றதினின்று மண்ணுக்கு மணம் குணம் என்னுமாபோலே. வேதமும் ஆத்மா எப்போதும் அறிவை யுடையவன் என்கிறது. (27)

ப்ருதக் உபதேசாத். 2–3–28.

முன் சொன்னது அன்றி, 'அறிவானுடைய அறிவுக்கு அழிவில்லை' என்று ஆத்மாவைக்காட்டிலும் வேறாக அறிவை உபதேசிக்கின்றதும் காண்க. (28)

தத்குணஸாரத்வாத் து தத்வ்யபதேச: ப்ராஜ்ஞவத். 2–3-29.

ஆத்மாவை ஞானமென்றே சொன்னதும் ஞானமவ னுக்கு ஸாரமான குணமாகையாலாம். பரமாத்மா ஸர்வஜ்ஞ ஞய் அறிவு நிறைந்தவனுயிருக்க அவனை, ஸத்யம் ஜ்ஞா னம்' என்ற ச்ருதி அறிவாகவே சொல்லியுள்ளதே. அது போலாகுக. (29)

யாவதாத்மபாவித்வாத் ச ந தோஷ: தத்தர்சநாத். 2–3–30.

ஞானமானது ஆத்மாவான ஆதாரமிருக்கும் போதெல் லாம் விடாமலிருப்பதாலே தர்மத்தைச் சொல்லும் சொல் லால் தர்மியைச் சொல்வதில் குற்றமில்லை. கண்டம், முண் டம், என்றவாறு மாட்டில் சில ஜாதிகளைக் கூறும் சொற்க ளாலே வஸ்துவையும் சொல்வது அனுபவத்திலுள்ளதே. (ச என்ற சொல் ஆத்மாவுக்கு ஞானஸ்வரூபனுகையு முண் டென்கிறது), (30)

உறக்கம் முதலான காலத்தில் ஆத்மாவில் ஞானமில் லாமலிருக்க, எப்போதுமுளதென்னலாமோ என்னில்—

பும்ஸ்த்வாதிவத் து அஸ்ய ஸத: அபிவ்யக்தியோகாத். 2–3–31.

இக் கேள்வியும் எழாது. புருஷனுக்கு ஆண்மை

யென்பது எப்போது மிருந்தாலும் யௌவனத்திலேயே அதற்குத் தோற்றம் உளது. இரத்தம், மாம்ஸம் முதலிய ஏழு தாதுக்களும் உடலில் எப்பொழுது மிருப்பதால் ஆண்மையும் எப்போதுமுளதே. இவ்வாறு உதாரணங்களைக் காண்க. (31)

ஆத்மா அணுவாய் ஞானத்தை யுடையவனென்ற பக்ஷம் ஸ்த்தாபிக்கப்பட்டது. பிற மதத்திலே தோஷம் மேலே கூறப்படுகிறது—

நித்யோபலப்த்யநுபலப்த்திப்ரஸங்க: அந்யதரநியம: வா அந்யதா. 2–3–32.

அந்யதா=வேறுவிதமாகில், அதாவது ஜ்ஞானஸ்வரூபனாய் எங்கும் பரவியுளனென்றுகொள்ளில் குற்றமாம். எவ்வாறெனில்—ஆத்மா இருப்பது ஹ்ருதயத்தில் தோற்றுகிறது. வேறிடத்திலும் வெளியிலும்தோற்றவில்லை. இப்படியுள்ள ப்ரகாசம், அப்ரகாசம் இரண்டுக்கும் எங்குமுள்ள ஆத்மா காரணமாகில் ப்ரகாசமும் அப்ரகாசமும் சேர்ந்தே எல்லாவிடத்திலும் எப்போதுமிருக்கட்டுமே. ஓரிடத்தில் ப்ரகாசம், மற்றோரிடத்தில் அப்ரகாசமென்பதெங்ஙனம்? ப்ரகாசத்திற்கு மட்டும் காரணமாகில் எங்கும் அது தோன்றவேண்டும், அப்ரகாசத்திற்குமட்டும் காரணமாகில் ஓரிடத்திலும் தோற்றமிருக்கலாகாது. ஞானஸ்வரூபம் ஆத்மா என்னுது, 'ஞானம் ஆத்மாவின் குணம், சிலகாலம் உண்டாகிறது, எப்போதுமில்லை. ஞானமுண்டாகிறபோது ஆத்மா தோன்றும்' என்கிற தார்க்கிகமதத்திலும் ஆத்மா எங்குமுளதானதால் ஆத்மாவுக்கு எல்லாவிடங்களிலும் பல மனங்களோடு ஸம்பந்த மிருப்பதால் எப்போதும் எங்கும் ஞானமுண்டாகி ஆத்மாவின் தோற்றம் எப்போதும் வரவேண்டியதாகும். ஒவ்வொரு மனமே ஒவ்வொரு ஆத்மாவைச் சார்ந்ததென்று அத்ருஷ்டத்தின் மஹிமையாலேற்பட்டிருப்பதால் வேறு மனதோடு ஸம்பந்தம் இவனுக்கு ஞானத்தை யுண்டுபண்ணுதென்னவேண்டா. அத்ருஷ்டத்திற்குக் காரணமான செயல்களும் அத்ருஷ்டமும் கூட ஆத்மா எங்குமுளதானபடியால், எல்லோருக்கும் பொதுவாகலாமே. மேலும், ஞானம் ஓரிடத்தில் ஒரு ஸமயம் உண்டாவதானாலும் எங்குமுள்ள ஆத்மா ஹ்ருதயத்தில் மட்டும் தோற்றுவது கூடுமோ? அன்றி, உண்டாகும் ஞானம ஆத்மாவைத் தோற்றுவிக்கும் ஸ்பாவமுடையதா, தோற்றுவிக்காமையை ஸ்வ்பாவமாக வுடையதா. இரண்டுமென்னில் தோற்றம் தோற்றமின்மை இரண்டும் எப்போதுமாம். ஒரே ஸ்வபாவமாகில்

ஒன்றுமட்டுமே எப்போதுமாம். (இங்கு ஆத்மாவுக்கு ஞானம் எப்போதுமிருக்கிறதென்ற ஸித்தாந்தபக்ஷத்தில் ஞானம் தன்னை ப்ரகாசப்படுத்தும் ஸ்வபாவமுடையதா இல்லையா. ஞானம் தோன்றும் ஸமயமுண்டு, தோன்றாத ஸமயமு முண்டு, இரண்டும் அதற்கு ஸ்வபாவ மென்னில்—ஆத்மா வோடு ஞானம் எப்போதும் ப்ரகாசித்துக்கொண்டும் ப்ரகா சிக்காமலு மிருக்கவேண்டியதாம். அப்ரகாசமே ஸ்வபாவ மாகில் எப்போதும் ப்ராசிக்காதாம். ப்ரகாசமே ஸ்வபாவ மாகில் எப்போதும் ப்ரகாசிக்கவேண்டுமாம்—என்று பிறர் கேட்பதை மனதில் கருதி ஸூத்ரகாரர் இத்தகைய தோஷம் பிறருக்கே உண்டென்கிறார். ஸித்தாந்தத்தில் தோஷத் தைப் பரிஹரிப்பதெவ்வாறெனில், ஆத்மாவின் ப்ரகாசம் எப்போது மிருக்கவேண்டு மென்று கேள்வியா, ஞானத் திற்காக ஆத்மா உறக்கத்திற்கூட 'நான்' என ப்ரகாசிக் கின்றதென இசைந்தே யுளோம். ஞானம் எப்போதுமன்றி விஷயஸம்பந்தம் நேர்ந்தபோது தான் ப்ரகாசிக்குமென்ப தால் ஆண்மையைப் போல் அது தோன்றுவது சில பொழுதே யாகையால் குற்றமில்லை யென்க.) (32)

(5) *கர்த்ரதிகரணம்*

கர்த்தா சாஸ்த்ரார்த்தவத்வாத். 2-3-33.

ஆத்மா செய்கின்றவனல்லன். ப்ருக்ருதியே காரியங் களைச் செய்கிறது. ப்ரக்ருதி பரிணமமான புத்திதத்துவத் தோடு தன்னை ஒன்றாக ஆத்மா ப்ரமித்துக்கொண்டதால் அதற்குள்ளதை தன்மேல் ஏறிட்டுக்கொண்டு தான் கருத்தா என நினைக்கிறானென்பது ஸாங்யமதம். ப்ரக்ருதியே செய் கிறது; ப்ரக்ருதியின் குணங்களான ஸத்துவரஜஸ்தமஸ் ஸுக்களைத் தவிர வேறொன்றைக் கர்த்தாவாக நினைக்கலா காதென்று கீதையும் அறிவிக்கின்றது என்றது பூர்வபக்ஷம். ஸ்வர்க்கம், மோக்ஷம் முதலான பலன்களுக்காகச் செயல் களை விதிக்கும் சாஸ்திரம் பயன்படுவதற்காக ஆத்மாவையே கர்த்தாவாகக் கொள்ளவேண்டும். சாஸ்த்ரம் உபதேசிப் பது அறிகின்றவனைக் குறித்தாம். அறிகின்றவன் சேத னன் ஆத்மா. அறிகின்றவன் அனுஷ்டிக்கவேண்டுமென் றிருக்க அறியாத ப்ரக்ருதியை கர்த்தா என்பது கூடுமோ? (கீதையின் கருத்தென்னவெனில், ஆத்மாவுக்கு ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமிராமல் இத்தகைய கர்த்ருத்வம் இல்லை. அந்தந்த குணங்களின் சேர்க்கைக்குத் தக்க காரியங்களையே ஆத்மா செய்பவன் என்றதேயாம். (33)

உபாதாநாத் விஹாரோபதேசாத் ச. 2-3-34

'இப்படியே இந்த ஜீவாத்மா தனது இந்திரியங்களை எடுத்துக்கொண்டு தனது சரீரத்தில் இஷ்டப்படி ஸஞ்சரிக்கிறான்' என்று எடுக்கையிலும் ஸஞ்சரிக்கையிலும் ஆத்மாவைக் கர்த்தாவாகச் சொல்வதாலும்.

சரீரம் இந்திரியம் இவற்றை பிரித்தன்றோ ஆத்மாவுக்கு ஸஞ்சரிக்கும் தன்மையைச் சொல்லுகிறது. (34)

வ்யபதேசாத் ச க்ரியாயாம் ந சேத் நிர்தேசவிபர்யய: 2-3-35.

யாகத்தைச் செய்கிறான், மற்ற செயல்களைச் செய்கிறான் சேதநனென்று விஜ்ஞாநபதத்தாலே ஆத்மாவை யெடுத்துச் சொல்லுகிறது. விஞ்ஞானபதம் புத்திதத்வத்தைச் சொல்வதாகில் 'விஜ்ஞானத்தினுல் செய்கிறான்' என்று மூன்றும் வேற்றுமையே யிருக்கும். கருத்தாவாக விஜ்ஞானத்தைச் சொல்வது பொருந்தாது. (35)

உபலப்திவத் அநியம: 2-3-36.

ஆத்மா எங்குமுள்ளவனுனல் ஆத்மா ஓரிடத்தில் அறியப்படுகிறதும் மற்றவிடத்திலே அறியப்படாமலிருப்பதுமான வ்யவஸ்தை இசையவியலாதென்று 32-ம் ஸூத்ரத்திலே சொன்னது போல், 'ப்ரக்ருதியே செய்கிறது, ஆத்மா அனுபவிப்பதுமட்டு' மென்றுகொண்டால் ப்ரக்ருதி எல்லா ஆத்மாக்களுக்கும் பொதுவானதாலே அது செய்ததை எல்லா ஆத்மாக்களும் அனுபவிப்பதாம்; எல்லா போகங்களும் எல்லோருக்குமாம். அவனவன் அந்தக்கரணம் செய்ததற்குப் பலன் அவனவன் அனுபவிக்கிறனென்னலுமாகாது. எல்லா ஆத்மாக்களும் வியாபிக்கின்றவர்களாய் எல்லா அந்தக்கரணங்களோடும் ஸம்பந்தப்பட்டிருக்கும் போது ஒன்றை ஒருவனுக்கென்று வகுக்கக் காரணமில்லையே. (36)

சக்திவிபர்யயாத். 2-3-37.

புத்திதத்துவமாகிற ப்ரக்ருதிபரிணமத்திற்குக் கர்த்ருத்வ சக்தியை யிசைந்தால், அநுபவிக்கின்றதும் அதுவேயாம். ஆக சேதநதத்துவமே இராதொழியும். போகாநுவத்திற்காக ஆத்மாவைக் கொள்ளவேண்டு மென்றன்றோ ஸாங்க்யர் சொன்னது. அது போம். (37)

ஸமாத்யபாவாத் ச 2-3-38.

புத்திக்கே கர்த்ருத்வமென்றிசைந்தால் மோக்ஷத்திற்காகச் செய்யப்படும் த்யானம் நடைபெருது. 'ப்ருக்ருதியைக்

காட்டிலும் வேருகிறேன்' என்ற த்யானத்தை ப்ரக்ருதி செய்யுமோ? இச் செயல் உலகிலுள்ள செயல்கள்போலே ப்ரக்ருதிக்கும் ஆத்மாவுக்கும் பேதமறியாமையால் வருவதன்று. (38)

யதா ச தக்ஷா உபயதா. **2–3–39.**

ஆத்மாவைக் கருத்தனுக இசைந்தால் எப்போதும் செய்துகொண்டே யிருக்குமென்பதில்லை. தச்சன் தச்சு வேலையை இஷ்டப்படும்போது செய்கிருன், இல்லையேல் விடுகிருன். அது போல் ஆத்மாவும் இச்சையிருந்தால் செய்யும், இல்லையேல் செய்யாதென்னலாமே. (கர்த்ருத்வம் போல் இச்சையும் ஆத்மாவைச் சேர்ந்தது. அறிவில்லாத ப்ருக்ருதி வேலை செய்வதானல் முடுக்கிவிட்ட யந்த்ரம் போலே எப்போதும் செய்வதாயிடும். (39)

(6) *பராயத்தாதிகரணம்*

பராத் து தத்ச்ருதே: **2–3–40.**

ஜீவனுக்குள்ள கர்த்ருத்வம் பரமாத்மாவுக்கு அதீனமே. ஜீவன் ஸ்வதந்த்ரனுகச் செய்யவியலான். அவ்வாறு வேதம் ஓதுகிறதனுல். (40)

க்ர்தப்ரயத்நாபேக்ஷ: து விஹிதப்ரதிஷித்தாவையர்த்யாதிப்ய: **2–3–41.**

அவ்வாருகில், ஜீவன் நல்வினையையோ தீவினையையோ பரமாத்மா செய்விக்கவே செய்கிருனுகிறது. அப்போது ஜீவனைக் குறித்து விதிநிஷேதசாஸ்திரங்கள்— இதைச் செய்யவேண்டும் இதைச் செய்யலாகாதென்ற சாஸ்த்ரங்கள் வீணேயாமென்னில்—

செய்யவேண்டுமென்ற விதிகளும் வேண்டாமென்ற நிஷேதங்களும் வீணுகாமைக்காகவும், மற்றும் ப்ரமாணங்களைக்கொண்டும், ஜீவன் செய்த ப்ரயத்னத்தை முன்னிட்டே பரமாத்மா ஜீவனைச் செய்விக்கிருனென்று கொள்ளவேண்டும். பதுமைகளை ஆட்டுகின்றவண்ணம் ஜீவனை ஈச்வரன் ஆட்டுவதில்லை. அறிவு, ஆசை, முயற்சி யென்ற மூன்று குணங்கள் ஜீவாத்மாவுக்கு ஒவ்வொரு செயலிலுமுள. அவ்வறிவுதானும் சாஸ்த்ரோபதேச மில்லாதபோது பெறப்படாது. இப்படி யறியத் தகுதியற்று ஒருவன் பிழை செய்தால் தண்டிப்பது நியாயமே. தனது புத்தியைக் கொண்டு செய்ய முயன்ற ஜீவனைப் பார்த்து அவனுடைய மனேரதம் நிறைவேறுதற்காக அச் செயலை நடத்திவைத்து அதனு

லேற்படும் ஸுகத்துடன் துக்கத்திற்கும் அவனை ஆளாக்கு கிருன் ஈச்வரன். இப்படி நடத்திவைப்பதால் ஜீவனுடைய கர்த்ருத்வம் பரமாத்மாவுக்கு அதீனமென்கிறது. (41)

(7) அம்சாதிகரணம்

அம்ச: நாநாவ்யபதேசாத் அந்யதா ச அபி
தாசகிதவாதித்வம் அதீயதே ஏகே. 2-3-42.

ஜீவன் பரத்மாவைக்காட்டிலும் மிக வேறுபட்டவனு, அல்லது பரமாத்மாவே அஜ்ஞானம் அடைந்து ஜீவனுகிருனு, அல்லது தேஹம் முதலிய உபாதிகளால் ஜீவனுகிருனு, அல்லது ஜீவன் வேருய் பரமாத்மாவுக்கு விசேஷணமாயிருந்து அம்சமாகிருனு என்று விசாரிக்கப்படுகிறது. ஜீவாத்மாவையும் பரமாத்மாவையும் வெவ்வேருக உபாஸித்து' என்றும், 'இருவரில் ஒருவனை ஜீவன் கர்மபலனைச் சுவைத்துண்கிருன்; மற்றொருவன் உண்ணுமலே மிக்க நேர்த்தியாகவிளங்குகிருன், கர்மபலனையனுபவிக்கவேண்டியவனுயிருப்பதால் ஸ்வாதந்த்ர்ய மில்லாமல் ஜீவன் கட்டுண்டிருக்கிருன். எல்லோரையும் வசமாக்கிக்கொண்டு நியமிக்கின்றவன் அவன்' என்றெல்லாம் இருவருக்கும் ஸ்வாதந்த்ர்யம் பாரதந்த்ர்யமாம் பேதம் ஓதப்பட்டதால் இருவரும் மிக் வேருவர். ஒன்ருகச் சொல்லும் வேதத்திற்கு, 'அரசனே ப்ரஜைகளும்' என்ற வாக்யத்திற்குப் போலே ஒருவிதத்தில் ஒத்தமையைச் சொல்வதிலே நோக்கா மென்றது முதற் பக்ஷம். இந்தப் பக்ஷத்தில் பேதச்ருதிக்கு ப்ராபல்யம். இரண்டாவது பக்ஷமாவது—அபேதச்ருதியைத் தழுவிக் கொண்டு பேதச்ருதிக்கு வேறு நிர்வாஹம் செய்வது கூடும். ஒரு ஆத்மா அஜ்ஞானமுள்ள நிலை, அஜ்ஞானமற்ற நிலை என்ற பிரிவைக் கொண்டு வெவ்வேருகக் கூறப்படலாம்; அல்லது தேஹாதிகளோடு சேர்ந்த நிலை, சேராது சுத்தமாயிருக்கை யென்கிற பேத மாகலாம் என்று முறையே சாங்கரமதத்தினரும் பாஸ்கரமதத்தினரும் கொண்டது. இனி நான்காவது பக்ஷமான ஸித்தாந்தம்—பரமாத்மாவை ஸத்ய ஸங்கல்ப்பன், ஸர்வஜ்ஞன், தோஷமற்றவனென்றெல்லாம் வேதம் கோஷியாநிற்கஅவனுக்கு அஜ்ஞானமோ தேஹாதிகளின்சேர்க்கையால் மற்றும் தோஷங்களோ கொள்ளத்தகாவாகையாலே ஜீவனும் ப்ரமாத்மாவும் வேறே ஆனுல் அபேதச்ருதியும் கெடாதபடி அந்த பேதத்தைக் கொள்ளவேண்டும். ஆக ஜீவாத்மா உடல், பரமாத்மா அவனுக்கும் ஆத்மா. ஆக ஜீவாத்மா உடலாய் விசேஷணமாய் அம்ச மெனப்படுகிருன். நீலமான வஸ்துவிலே நைல்யம் அம்சம், மதுரமான

வஸ்துவுக்கு இனிப்பு ஓரம்சம் என்னுமா போலே சேதநா சேதநவிசிஷ்டமான பரமாத்மா என்ற தத்துவத்தில் சேதனன் அம்சமாகிறான். இப்படி யிசைவது பேதச்ருதியாலும் அபேதச்ருதியாலுமாம். அபேதச்ருதியை யுபேக்ஷிக்கலாகாது, 'செம்படவர்கள் ப்ரம்மம், ஊழியர்கள் ப்ரம்மம், சூதாடுகின்றவர்கள் ப்ரம்மம்' என்றெல்லாம் மிகவும் நீசரானவர்களோடும் ஐக்யம் சொல்லப்பட்டிருக்கிறதால். ஆகையால் சரீராத்மபாவமென்கிற ஸம்பந்தத்தைக் கொண்டு யாவருக்கும் அந்தர்யாமி என்று அவனது பெருமையைக் குறைக்காமல் அவனுக்கு மேன்மையைச் சொல்வதிலே நோக்கு வேதத்திற்கென்க. (42)

மந்த்ரவர்ணாத். 2-3-43.

ஸகலப்ராணிகளும் இவனுடைய பாதம் என்றதாலே அம்சமெனத் தேறுகிறது. (43)

அபி ஸ்மர்யதே. 2-3-44.

ஜீவலோகத்திலிருக்கும் சாச்வதமான ஜீவன் எனது அம்சமென்றது கீதையும். (44)

ப்ரகாசாதிவத் து ந ஏவம் பர: 2-3-45.

அம்சமென்றால் உடலில் கை ஓர் அம்சம், கால் ஓர் அம்சம் என்றாற்போலே அம்சமென்று கொள்ளலாகாது. அப்போது ஜீவனும் சேர்ந்து ப்ரம்மமாகையால் ப்ரம்மத்திற்கு ஜீவனிடமுள்ள தோஷங்களை யெல்லாம் இசைந்ததாம். பின் வேறெதென்னில்—

ஒளியுள்ள மணி, தினமணிபோன்றவற்றிற்கு ஒளி போலவும், நீலம் முதலிய வஸ்துக்களுக்கு நீலநிறம் முதலியன போலவும் ப்ரம்மத்ரவ்யம் வேறு, ஜீவத்ரவ்யம் வேறாய் ப்ரம்மத்திற்கு ஜீவன் அம்சமாகிறான், ஜீவனுக்கு தேஹம் போலே பரமாத்மாவுக்கு ஜீவாத்மா உடலாகிறானென்றால் உடலும் ஆத்மாவும் எப்பொழுதும் வேறாகையால் ஒன்றுக்குள்ள ஸ்வபாவம் மற்றொன்றுக்கு வரவேண்டு மென்பதில்லை. ஆகையால் பரமாத்மா ஜீவாத்மாவைப் போலாகான்; ஸர்வஜ்ஞனாய் தோஷமற்றே யிருப்பான். (45)

ஸ்மரந்தி ச. 2-3-46.

'ஓரிடத்திலிருக்கும் தீபம் முதலான அக்னிக்கு வெளிச்சம் எல்லா இடமும் பரவுமா போலே பரப்ரம்மத்தினின்று பிரியாமல் எங்கு முளது இச்சேதநாசேதநரூபமான உலகம் என்றும், உலகில் ப்ராணியால் உண்டுபண்ணப்படுவதும்

உண்டுபண்ணுவது மெல்லாம் விஷ்ணுவின் உடலாம் என்றும் பராசரமஹர்ஷி முதலானோர் அருளினர். (46)

அநுஜ்ஞாபரிஹாரௌ தேஹஸம்பந்தாத் ஜ்யோதிராதிவத் 2-3-47.

எல்லா ஜீவர்களும் ப்ரம்மத்தின் அம்சங்களாய் சமத்வ முடையரா யினும், சிலரை நல்லவரென்று சேர்த்துக் கொள்வதும் சிலரைத் தீயவரென்று விடுவதும் அவரவர் தேஹத்திலுள்ள மேன்மைகீழ்மையைப்பபற்றியனவாய்—பெரியோர்வீட்டிலுள்ள நெருப்பு அன்னம் முதலானவற்றைக் கொள்வதும், மயானம் முதலான விடத்திலுள்ள நெருப்பு, குற்றமுள்ளவராகக்கருதப்பட்டவரின் அன்னம் முதலானவற்றை விடுவதும் போலவாம்; (47)

அஸந்ததே: ச அவ்யதிகர: 2-3-48.

ஒவ்வொரு ஜீவனும் அணுவாய் ஒவ்வொரு உடலிலேயே ஸம்பந்தப்பட்டிருப்பதால் ஒருவனுடைய ஸுகதுக்கம் மற்றொருவருக்குக் கலக்க வழியில்லை. ஒரே ஆத்மா அஜ்ஞானத்தாலோ தேஹம் முதலிய உபாதியினாலோ பிரிக்கப்பட்டது போலிருக்கிறதென்ற அத்வைதமதங்களிலே, எல்லாவிடத்திலும் ஒன்றே ஸம்பந்தப்பட்டிருப்பதால் வ்யவஸ்த்தையைக் கடந்ததாம். (48)

ஆபாஸ: ஏவ ச 2-3-49.

ப்ரம்மத்திற்கு அஜ்ஞானத்தையும் அதனால் அது ப்ரகாசத்தை யிழிந்ததையும் கல்ப்பிக்கக் கூறும் யுக்திகளெல்லாம் ஆபாஸங்கள். தோஷமற்றதாக ப்ரம்மத்தைப் பணிக்கும் வேதத்துடனும் முரண்படும் அது. (49)

அத்ர்ஷ்டாநியமாத்: 2-3-50.

ஒரே ப்ரம்மம் உபாதியினால் பிரிக்கபபடுகிறதென்ற பாஸ்கர பக்ஷத்திலும் உபாதியான தேஹாதிகளின் ஸம்பந்தமும் அதற்குக் காரணமான அத்ருஷ்டமும் ப்ரம்மத்திற்குப் பொதுவாயிருப்பதால் ப்ரம்மம் அவயவமின்றியிருத்தல் பற்றி வெட்டிப் பாகங்களாக்க முடியாமையால் எல்லோரும் எல்லாம் அனுபவிக்கும்படியாம். (50)

அபிஸந்த்யாதிஷு அபிச ஏவம்: 2-3-51.

அத்ருஷ்டத்திற்குக் காரணமான அபிஸந்தி—நான் இதற்காக இதனைச் செய்கிறேனென்ற நோக்கு முதலானவையும் ப்ரம்மத்தினிடத்திலே பொதுவாயிருப்பனவேயாம்.

ப்ரம்மம் துண்டாக்கப்படுவதன்றே. ஆக அங்குமிதே தோஷமாம். (51)

ப்ரதேசபேதாத் இதி சேத் ந அந்தர்பாவாத்: 2-3-52.

அந்தந்த தேஹம் ஸம்பந்தப்பட்ட ப்ரம்மப்ரதேசம் வெவ்வேறுனதால் ஒரு தேஹத்தினுலேற்படும் போகம் மற்றொரு ப்ரதேசமானவேறு ஜீவனுக்கு வாராதென்ன வேண்டா. ஒரு தேஹம் இருந்த இடத்திற்கு மற்றொரு தேஹம் அசைந்து வந்தால் முன்தேஹத்தைச் சார்ந்த ப்ரம்மப்ரதேசம் வேறு தேஹத்தைச் சார்ந்ததாகின்றபடி யாலே ஒரு தேஹத்திற்கு (ஓர் உபாதிக்கு) ஸம்பந்தப்பட்ட னவேயாம் அனேக ப்ரதேசங்கள் (பாகங்கள்) என்று எல்லா தேஹங்களாலும் வரும் போகங்கள் எல்லாவற்றிற்குமே யாகும்படியாம், மற்றொரு தேஹத்தைச் சார்ந்த ப்ரம்மப்ர தேசம் இந்த தேஹத்திற்கும் சார்ந்ததாயிற்றே.

ஆகையால் ஜீவன்கள் வேறு ப்ரம்மம் வேறு என்றே கொள்க. ஆனல் ப்ரம்மத்தின் அம்சமாகும் ஜீவன். (52)

(2-ம் அத்தியாயம் மூன்றும்பாதம் முற்றிற்று.)

2-ம் அத்தியாயம் நான்காம் பாதம்

போகஸாதனங்களைப் பற்றிய விசாரம் இப்பாதத்தில்—

(1) *ப்ராணுத்பத்யதிகரணம்*

ததா ப்ராணு: 2-4-1.

ஜீவாத்மாவுக்கு உற்பத்தியில்லை யென்று கீழே சொல்லி அந்த ப்ரஸங்கத்திலே அதன் குணுதிகளையும் விசாரித்தது. இங்கு அவ்வாத்மாவுக்குப் போலே இந்த்ரி யங்களுக்கும் உற்பத்தியில்லையாகையாலே ப்ரம்மத்திற்கும் ஸர்வகாரணத்வம் கூடாதென்று பூர்வபக்ஷம் செய்யப்படு கிறது. "ப்ரளயகாலத்திலே இவ்வுலகு இவ்வண்ணமின்றி ஸூக்ஷ்மதசையிலிருந்தது. எது அது என்னில், ரிஷிகள். யார் அவர் என்னில், ப்ரணன்களே" என்கிற ச்ருதியானது இந்த்ரியங்களை ப்ரளயத்திலுமிருப்பனவாக ஓதினதால் ஜீவனைப் போல் இந்திரியங்களும் உண்டாகின்றவை யல்ல என்றது ஸூத்ரார்த்தம். (1)

ஸித்தாந்தம்—ஸ்ருஷ்டிக்குமுன் ஒரே வஸ்து இருந்த தாகச் சொல்லியிருப்பதால் கண் மூக்கு என்றவாறு நாம ரூபவிபாகமுள்ள இந்திரியங்கள் அப்போது இருக்கமாட்டா.

பரமாத்மாவினிடமிருந்து இந்திரியங்களும் பிறக்கின்றன' என்ற வசனமும் முன்பாதத்திலே உதாஹரிக்கப்பட்டது. 'ப்ராணன்கள் ப்ரளயத்திலிருந்தன' என்ற வசனத்திற்கு இந்திரியங்கள் பொருளல்ல. ப்ராணசப்தத்தினலே பரமாத்மாவே சொல்லப்படுகிருன். ரிஷி என்ற சொல்லும் ஸர்வத்தையும் ஸாக்ஷாத்கரிக்கும் பரமாத்மாவையே சொல்லத்தகும். ப்ராணசப்தம் பரத்மாவைச் சொல்வதென்பது முதல் அத்யாயத்திலேயே தெளிந்ததாம். ஆக ப்ராணு: என்ற பன்மை பொருந்தாதென்றே கேள்வி நின்றது—அதற்கு ஸமாதானம்....

கௌணீ அஸம்பவாத் தத்ப்ராக்ச்ருதே: ச 2-4-2.

பன்மையைச் சொல்லும் பகுவசனச்ருதியானது கௌணமாகும். பன்மை யென்றபொருளை விட்டு ஒருமையையே ஆகுபெயராய் உணர்த்தும்; பன்மை அப்போதுள்ளதற்குப் பொருந்தாதாதலின். ஒருமையுமில்லை யென்னவொண்ணுது; ப்ரமாத்மா ஒருவன் அப்போதிருந்தானென ச்ருதி யிருப்பதால். (2)

தத்பூர்கத்வாத் வாச: 2-4-3.

ப்ரமாத்மாவைத் தவிர மற்ற வஸ்துக்களின் பெயரெல்லாம், ஆகாயம் முதலிய வஸ்துக்களின் ஸ்ருஷ்டியை முற்கொண்டு உண்டாகின்றவையாதலால், 'நாமரூபங்களில்லாத வஸ்துவே முன் இருந்தது, பிறகே நாமரூபங்கள் உள்ளதாக்கப்படும்' என்று அதுவிஷயத்தில் ச்ருதியிருப்பதால் இந்திரியங்கள் அப்போதிருக்கமாட்டா. (3)

(2) ஸப்தகத்யதிகரணம்

ஸப்தகதே: விசேஷிதத்வாத் ச 2-4-4.

[illegible] என்று விசாரிக்கப்படுகிறது. ஏழா, பதினென்ரு என விசாரம், ப்ரமாத்மாவினின்று ஏழு ப்ராணங்கள் உண்டாகின்றன—இந்த ப்ராணன்கள் இந்த ஏழு லோகங்களிலும் ஸஞ்சரிக்கின்றன' என்று ஜீவனுடன் ஏழே இந்திரியங்கள் சொல்லப்பட்டதாலும், ஐந்து இந்திரியங்களும் மனதும் புத்தியுமென்ற ஏழும் எப்போது அசையாமலிருக்கின்றனவோ, அப்போது யோகமென்று இவ்[illegible]மைச் சொன்னதாலும் ஏழே என்றது பூர்வபக்ஷம். (4)

ஹஸ்தாதய: து ஸ்த்திதே அத: ந ஏவம் 2-4-5.

ஏழுதான் என்பதில்லை. ஞானேந்திரியங்கள் போலே [illegible]முதலிய கர்மேந்திரியங்களும் சரீரம் இருக்கும்போது

உபகரணங்களாக உள. ஆகையால் ஏழென்பதில்லை. 'ஏழு இந்திரியங்கள் கூடவே ஸஞ்சரிக்கின்றன' என்பதைக் கொண்டு கர்மேந்திரியங்கள் கூடப் போகாமல் உடலோடு அழிந்து விடுகின்றன என்றுவது கல்ப்பிக்கலாமல்லது அவை இந்திரியங்களல்ல வென்னவொண்ணுது. (உண்மையில் கர்மேந்திரியங்களும் கூட ஸஞ்சரிக்கின்றவையே. ஞானேந்திரியங்கள் ஸஞ்சரிக்கிக்கின்றன என்கிற ச்ருதிக்கு, அவை விஷயங்களை உணர்கின்றன என்றே பொருளாகலாம்) ஆக,'ப்ராணன்கள் உடலில் இருக்கும் இந்தப் பத்தும் பதினொன்றுவதான மனதும்' என்கிற வேதத்தைக் கொண்டு இந்திரியங்கள் பதினொன்றென்க. (4)

(3) இந்த்ரியாணுத்வாதிகரணம்

அணவ: ச **2-4-5.**

இந்திரியங்கள் விபுக்களா (எங்கும் பரவினவா), அணுவுருக்களா என்ன, 'எல்லா இந்திரியங்களும் ஸமங்கள் அளவற்றவைகள்' என்ற வசனத்தாலே விபுக்களாமென்று பூர்வபக்ஷம் பிறக்க, அணுக்களே யெனப்படுகிறது.'ஜீவனைப் பின்தொடரும் ப்ராணவாயுவை எல்லாப்ராணன்களும் பின் தொடர்ந்து புறப்படுகின்றன' என்றதால் ஸஞ்சாரம் செய்கின்றவை அவையெனத் தெளிவதால் விபுக்களல்ல. கண்ணுக்குப் புலப்படாமையால் அனுவுருக்களே, அதாவது ஸூக்ஷ்மங்களே. அளவற்றனவாகச் சொன்னது அவ்வாறு உபாஸனை செய்பவனுக்குப் பலன் ஒன்றைச் சொல்வதுமட்டுமென்க. (5)

ச்ரேஷ்ட: ச **2-4-6.**

இந்திரியங்கள்போலே முக்யப்ராணனென்ற ப்ராணவாயுவும் உண்டாகின்றதென்பது சொல்லாமலே விளங்கும். (6)

அது பொதுவான வாயுவா, வேறு என மேலே விசாரிக்கப்படுகிறது.

(4) வாயுக்ரியாதிகரணம்

ந வாயுக்ரியே ப்ருதக் உபதேசாத் **2–4–7.**

ப்ராணனென்று எல்லா வாயுவையும் சொல்வதா, உடலில் ஒருவகையான பரிணமத்தைப் பெற்ற வாயுவை மட்டும் சொல்வதா என்று விசாரமாம். எல்லா வாயுவையும் ப்ராணனென்று யாரும் சொல்வதில்லை. மூச்சு விடுவது உட்கொள்வது இரண்டையும் ப்ராணனெனச் சொல்வதால் வாயுவின் கதி ப்ராணனென்னலாம். உண்மையில்

அதுவுமன்று. உடலே விழாமல் தரிக்கத்தக்கதொரு வாயுவே ப்ராணனும். வாயுவைக்காட்டிலும் தனிமையாகப் படிக்கப் பட்டதால் ஸாமான்யவாயு வாகாது. த்ரவ்யங்களுடன் சேர்த்துப் படிக்கப்பட்டதைக் க்ரியை யென்னவொண்ணுது. பஞ்சபூதங்கள்போலே தனிப்பட்டதொன்று மன்று. இந்திரியங்களோடு சேர்த்துப் படிக்கப்படுவதால் இந்திரியங்கள் போலே ஜீவனுக்கு உடலில் உதவி செய்யும் ஒருவகை வாயுவே ப்ராணனெனப்படவேண்டும். (7)

சக்ஷுராதிவத் து தத்ஸஹசிஷ்ட்யாதிப்ய: 2-4-8.

இந்திரியங்களோடு சேர்த்தும் சொல்லுகிறது. எல்லாவற்றையும் ப்ராணன்களாகச் சொல்லி இதை முக்யப்ராணன் என்கிறது. ஆகையால் இந்திரியங்கள்போல் உதவுவதாம். (8)

அகரணத்வாத் ச ந தோஷ: ததா ஹி தர்சயதி. 2-4-9.

கண், செவி முதலானவற்றிற்குத் தனித்தனியே சில வியாபாரங்கள் இருக்குமா போலே ப்ராணனுக்கு ஒரு செயலுமில்லை யாகையால் ப்ராணன் அவ்வாருகாதென்ன வேண்டா; 'எது கிளம்பிவிட்டால் உடல் வெகு விகாரமாய் ஆபாஸமாய்த் தோற்றுகின்றதோ' என்றதால் ப்ராணன் உடலுக்கும் இந்திரியங்களுக்கும் சக்தியைக் கொடுத்து எல்லாச் செயல்களையும் நடத்துவதாய் அவற்றைத் தரிப்பது மாகிறபடியால். (9)

பஞ்சவ்ர்த்தி: மநோவத் வ்யபதிச்யதே. 2-4-10.

ஒரே மனமானது, காமம், ஸங்கல்ப்பம், ஸந்தேஹம், நம்பிக்கை யென்றவாறு பலவாகப் பிரிக்கப்படுவது போல் ப்ராணன் ஒன்றே ப்ராண-அபான-வ்யான-உதான-ஸமானங்களாய் ஐந்து விதமான தொழில் உள்ளதாகச் சொல்லப்படுகிறது. (10)

(5) ப்ராணுணுத்வாதிகரணம்

அணு: ச 2-4-11.

மூன்று லோகங்களோடு ஸமம் ப்ராணன் என்றதால் எங்கும் வியாபித்துள்ளது ப்ராணனென்றது பூர்வபக்ஷம். ஜீவன் உடலினின்று புறப்படும்போது உடன்புறப்படுவதால் விபு வன்று, அணு வென்பது சித்தாந்தம். (11)

(6) ஜ்யோதிராத்யதிகரணம்

ஜ்யோதிராத்யதிஷ்ட்டாநம் து ததாமநநாத்
ப்ராணவதா சப்தாத். 2-4-12.

அக்னி முதலான தேவதைகள் இந்திரியங்களுக்கு அபிமானிதேவதைகள் என்பது, அவர்கள் ஸ்வதந்த்ரர்களாயிருந்து அபிமானிக்கிறபடியாலென்பதில்லை. கீழ்ச் சொல்லப்பட்ட ப்ராணனை யுடைய ஜீவனுடன் இந்திரியங்களை அவர்கள் அபிமானிப்பது அந்தர்யாமிப்ராஹ்மணப்படி பரமாத்மாவின் ஸங்கல்பத்தினுலே. ஆகையால் அவர்களுடைய கர்த்ருத்வமும் அவனுக்கு அதீனமாம். (12)

தஸ்ய ச நித்யத்வாத். 2–4–13.

'சேதநாசேதநங்களை ஸ்ருஷ்டித்து உள்ளே புகுந்து' என்றபடி பரமாத்மா உட்புகுந்து நியமனம் செய்வது எப்போது மானபடியாலே தேவதைகளுக்கும் கர்த்ருத்வம் பரமாத்மாதீனம். (ஆக ஜீவவ்யாபாரம் பரமாத்மாதீனமென்று முன்பாதத்திற் சொன்னதுபோல் இங்கும் ப்ராணேந்திரிய வ்யாபாரங்கள் பரமாத்மாதீனர்களான அக்னி முதலிய அபிமானிதேவதைகளுக்கு அதீனங்களென்றதாயிற்று.) (13)

(7) இந்த்ரியாதிகரணம்

தே இந்த்ரியாணி தத்வ்யபதேசாத் அந்யத்ர ச்ரேஷ்டாத். 2–4–14.

ப்ராணசப்தத்தினுலே சொல்லப்படும் ப்ராணவாயுவும் கண்முதலான பதினுெரு கருவிகளும் எல்லாம் இந்திரியங்கள், ஜீவனுக்கு உடலில் உதவிசெய்வன எல்லாமாகையாலென்றது பூர்வபக்ஷம். பதினுென்றே இந்திரியங்கள் அவ்வாறு கணக்கிடப்பட்டிருப்பதால். ப்ராணவாயுவில் ப்ராணசப்தம் முக்கியமாகும்; இந்திரியங்களுக்கு அது ஆகுபெயராம்; ப்ராணவாயுவுக்கு அதீனங்களாக அவற்றின் செயலெல்லாமிருப்பதால். 'ஜீவனுக்கு உடல்போலே இந்திரியங்கள் ப்ராணவாயுவுக்கு எப்போதும் அதீனங்களானதால் ப்ராணசப்தத்தால் அவையும் சொல்லப்படுகிறன' என்று வேதமே சொல்லும். (14)

பேதச்ருதே: வைலக்ஷண்யாத் ச. 2–4–15.

'பரமாத்மாவினிடமிருந்து ப்ராணனும் இந்திரியங்களும் உண்டாகின்றன' என்று பிரித்துச் சொல்லுகிறது. இந்திரியங்களெல்லாம் ஓய்ந்திருக்கும்பொழுதும் மூச்சு வருவதும் போவது மாயிருக்கையாலும், உடலுக்குள்ளே நடக்கும் செயல்களாலும் ப்ராணவாயு வியாபரித்திருப்பது தெரியவருகின்றது. ஆதலால் ப்ராணன்களும் இந்திரியங்களென்னும்படி ஒப்புமையில்லை. (15)

(8) ஸம்ஜ்ஞாமூர்த்திக்லப்த்யதிகரணம்

ஸம்ஜ்ஞாமூர்த்திக்லப்தி: து த்ரிவ்ருத்குர்வத: உபதேசாத். 2–4–16.

ஸ்ருஷ்டியானது ஸமஷ்டி, வ்யஷ்டி யென இருவிதமாகும். ப்ரம்மாண்டஸ்ருஷ்டிக்கு முற்பட்டவை யெல்லாம் ஸமஷ்டிஸ்ருஷ்டி. பிரமனை யுண்டுபண்ணுவதும் பிரமனுல் பிறகு செய்யப்படுவது மெல்லாம் வ்யஷ்டிஸ்ருஷ்டி. ஸமஷ்டிஸ்ருஷ்டி முழுவதும் பரமாத்மாவினுலேயே செய்யப்படுகிறதென்றது தீர்ந்துவிட்டது. வ்யஷ்டிஸ்ஷ்ருடி அதாவது பிரமனுல் செய்யப்படும் தேவாதிஸ்ருஷ்டி பிரமனுலேயே செய்யப்படுகிறதா, பரமாத்மாவும் நிமித்த காரணமா என்று விசாரிக்கப்படுகிறது. இதனுல் பரமாத்மாவுக்கு நேராகவே ஸர்வவ்யஷ்டிகாரணத்வமு முண்டென்று ஸர்வகாரணத்வம் நன்கு ஸ்தாபிக்கப்பெற்றதாகும். பூர்வபக்ஷமாவது 'அநேந ஜீவேநாத்மநா அநுப்ரவிச்ய நாமரூபே வ்யாகரவாணி' என்ற சாந்தோக்ய வாக்யம் வ்யஷ்டிஸ்ருஷ்டியைச் சொல்லுகிறது. 'இந்த ஜீவன் மூலமாக உட்புகுந்து நாமரூபங்களை யமைக்கிறேன்' என்று அதன் பொருளாம். இந்த ஜீவனைக்கொண்டென்று சொன்னதால் பரமாத்மா நேரிலே நாமரூபவ்யாகரணம்செய்வதில்லை யென்று தெரியவருகிறது. ஏற்கனவே பரமாத்மா எங்கும் புகுந்திருப்பதால் ஜீவன் புகுவதே இங்குச் சொல்லப்படவேண்டும். புகுவதும் நாமரூபவ்யாகரணமும் ஒருவர் செயலாம். அந்த ஜீவன் யாரென்றில் ஹிரண்யகர்ப்பன்-நான்முகன்-பிரமன். அவனை ஜீவனென்றது அவனும் ஜீவனுயிருப்பதோடு எல்லா ஜீவர்களும் அவனிடம் தங்குவதால் அவன் ஜீவஸமஷ்டி யெனப் பெயர் பெற்றவனுகையால். ஓர் அரசன், நான் எனது சாரனைக் கொண்டு பகைவரின் சைன்யத்தைக் கணக்கிடுகிறேன் என்பது போலாம் இது. அங்குச் சாரனுக்கும் அரசனுக்கு முள்ள ஸம்பந்தத்தைவிட பிரமனுக்கும் ப்ரம்மத்திற்கு முள்ள ஸம்பந்தம் சிறந்தது. ப்ரம்மத்தின் அம்சமல்லனே பிரமன். ஆகையால் பிரமன் செய்யும் நாமரூபஸ்ருஷ்டியைத் தான் செய்வதாக பரமாத்மா நினைப்பதில் குற்றமில்லை யென்றவாறு.

ஸித்தாந்தமாவது—'அநேந ஜீவேநாத்மநா அநுப்ரவிச்ய நாமரூபே வ்யாகரவாணி; தாஸாம் த்ரிவ்ருதம் த்ரிவ்ருதம் ஏகைகாம் கரவாணி' என்று வாக்யமிருப்பது. 'நாமரூபவியாகரணம் செய்யக்கடவேன்; அதற்காக த்ரிவர்த்கரணம் செய்யக்கடவேன்' என்று பரமாத்மா ஸங்கல்ப்பம்

செய்வதாம். த்ரிவ்ருத்கரணமாவது—மூன்று பூதங்களையும் ஒருவாறு பங்கிட்டு ஒன்றோடொன்றை இணைப்பது. இது பஞ்சீகரணத்தின் குறிப்பாகும். ஆக ஐந்து பூதங்களையும் பங்கிட்டுச் சேர்ப்பதாம். இதுவும் நாமரூப வியாகரணமும் ஒருவர் செய்வதென்பது இங்கே தெளிவாம். த்ரிவ்ருத்கரணம் செய்யப்பட்ட பூதங்களினின்றே ப்ரம்மாண்டம் ஸூர்யனைப் போன்ற வொளியுடையதாக உண்டாவதும் அதில் பிரமன் பிறப்பதும் கூறப்பட்டுளது. 'ஐந்து பூதங்களும் அதததற்கேற்பட்ட சக்தியை மட்டும் உடையனவாய் சேராமல் தனியே யிருந்து ப்ரஜைகளை ஸ்ருஷ்டிக்க வல்லமையைப் பெருமே, ஒன்ருேடொன்று சேர்ந்து ஒன்றினுள்ளே ஒன்று பாகிக்கப்பட்டுப் புகுந்து நின்று ஒன்றுக்கொன்று உதவி பெற்றதால் பிரம்மாண்டத்தை உண்டுபண்ணுகின்றன' என்றது விஷ்ணுபுராணமும். ஆகையால் ப்ரம்மாண்டத்திற்குப் பிறகு பிறக்கும் பிரமன் அதற்கும் முன் செய்யப்படும் த்ரிவ்ருத்கரணத்தைச் செய்வதாமோ? இப்படி பரமாத்மாவே த்ரிவிர்த்கரணம் செய்கிறவன். அதுவும் நாமரூபவியாகரணமும் ஒருவனால் செய்யப்படுவதாகையால் நாமரூபஸ்ருஷ்டியையும் (பிரமனுக்கு அந்தர்யாமியாயிருந்து) பரமாத்மா செய்கிருனென்க. 'ஜீவேந ஆத்மநா' என்று ஜீவனைக்கொண்டு செய்வதாகக் கூறப்பட்டதே யென்னவேண்டா. இங்கு ஆத்மநா என்பதற்கு, தன்னாலே (என்னாலே) என்றே பொருளாம். ஜீவேந என்பதற்கு ஜீவாந்தர்யாமியான என்றது பொருள். அந்தந்த ஜீவாந்தர்யாமியாயிருந்து நான் அந்தந்த ஜீவனுடன் அங்கங்குப் புகுந்து தேவமனுஷ்யாதிவிசித்ர நாமரூபஸ்ருஷ்டியைச் செய்கிறேனென்றபடி. ஆகையால் ஜீவேநாத்மநா என்பதற்கு ஹிரண்யகர்ப்பனாலே என்ற பொருள் இல்லை. அப்போது 'ஆத்மநா' என்ற சொல்லும் வீணும். ஆகையால் பரமாத்மாவே (பஹு ஸ்யாம் என்று கீழே சொன்னபடி) நாமரூபவ்யாகரணத்திற்கு நேராகவும் கர்த்தாவாகிருன். (16)

மாம்ஸாதி பௌமம் யதாசப்தம் இதரயோ: ச 2–4–17.

த்ரிவர்த்கரணமும் ஸமஷ்டிஜீவனை பிரமனே செய்வதாகலாம். மேலே, 'புருஷனை யடைந்து ஒவ்வொன்றும் த்ரிவ்ருத்தாவதைச் சொல்லுகிறேன்; கேள்' என்று சிஷ்யனுக்குக் கூறி அதனை மேலே விளக்குகிருர்—அன்னம் புசிக்கப்பட்டு மூன்ருக்கப்படுகிறது, நீரும், தேஜஸ்ஸுங் கூட அவ்வாறு மூன்ருக்கப்படுகின்றன என்று. இந்த அன்னமும் நீரும் தேஜஸ்ஸும் ப்ரம்மாண்டத்திற்குட்பட்டு புருஷனால் புசிக்கப்படும் வஸ்துவே. ஆகையால் பிரமனே

த்ருவிருத்கரணம் செய்பவனுகலா மென்ற கேள்விக்கு மேலே ஸமாதானம்—

'அன்னம் மூன்ருக்கப்படுகிறது. அதில் மிகப் பெரிய பாகம் மலம், நடுவான பாகம் மாம்ஸம், வெகு நுண்ணிய பாகம் மனது (அதாவது மனதுக்குப் போஷகமாம்)' என்ற வாக்யத்திலே முதலிற் சொன்ன மலமும், மாம்ஸமும், மனத்துக்குச் சேரும் பாகமுங் கூட பூமியைச் சேர்ந்தனவே. இவ்வாறே நீர் அருந்தப்பட்டு மூன்ருக்கப்படுமவற்றில் மூன்று பாகங்களும் நீரே, தேஜஸ்ஸின் பாகங்களிலும் மூன்றும் தேஜஸ்ஸே. ஆகையால் நமக்கு விசாரத்திலுள்ள த்ரிவ்ருத்கரணமும் இதுவும் ஒன்ருகா. முதலில் சொன்ன த்ரிவ்ருத்கரணமாவது பூமி, ஜலம் முதலியவற்றைப் பல பாகங்களாகப் பிரித்து எல்லாவற்றிலும் எல்லாம் கலக்கும்படி சேர்ப்பது. அதைப் பிரிப்பதென்ருல் ஒரு பாகம் பூமியும் மற்ெருரு பாகம் நீரும் மற்ெருன்று தேஜஸ்ஸுமாம். அவ்வகையையே இங்கும் சொல்வதாஞல் மாம்ஸம் நீராகவேண்டும்; மனதிற்குச் சேரும் ஸூக்ஷ்மம் தேஜஸ்ஸாகவேண்டும். அவ்வாறு கூறுவது அனுபவத்திற்கிசையாது. மூன்றில் அன்னத்தின் ஸூக்ஷ்மம் மனதிற்கும், நீரின் ஸூக்ஷ்மம் ப்ராணனுக்கும், தேஜஸ்ஸின் ஸூக்ஷ்மம் வாக்இந்திரியத்திற்கும் சேருகின்றன. மனதிற்சேரும் ஸூக்ஷ்மம் தேஜஸ்ஸாகில், 'அந்நமயம் மந:' என்ற வாக்யம் சேராது. தேஜோமயம் மந: என்னவேண்டியதாகும். அவ்வாறே ஆபோமய: ப்ராண: என்றதும், தேஜோமயீ வாக் என்றதும் சேரா. ஆகையால் மேற்கூறப்படும் விபாகம் ப்ரம்மாண்டத்திலுள்ள அன்னம் முதலான ஒவ்வொரு பூதத்திற்கே மூன்ருகும் விபாகமாம். முதறிற் சொன்ன த்ரிவிர்த்கரணம் மூன்று பூதங்களிலும் பாகம் செய்து ஒன்ருேடொன்றை ப்ரம்மாண்டஸ்ருஷ்டிக்கு முன்னே சேர்ப்பதாம். அது பரமாத்மாவிஞலேயே ஆகவேண்டும். (17)

வைசேஷ்யாத் து தத்வாத: தத்வாத: **2–4–18.**

ப்ரம்மாண்டத்திலுள்ள ஒவ்வொரு பூதமும் ஒன்ருேடொன்று கலந்திருக்குமாகில் எல்லாவற்றையும் எல்லாப் பெயராலும் சொல்லவேண்டுமே என்னவேண்டா. அந்தந்த பூதத்தின் பாகம் அதிகமாயிருப்பதைக் கொண்டு அந்தந்தப் பெயராலே வழங்கப்படுதலாம். அத்யாயமுடிவை யறிவிக்க ஸூத்ரத்தில் ஒரு சொல்லை மீண்டும் சொன்னது. (18)

நான்காம் பாதம் முற்றிற்று. இரண்டாம் அத்யாயம் முற்றும்.

சுபமஸ்து.

ஸ்ரீ:

3-ம் அத்தியாயம் முதற்பாதம்

இரண்டு அத்யாயங்களால் ஜகத்காரணமான ப்ரம்மதத்துவம் ஸ்தாபிக்கப்பெற்றது. இனி ஹிதம் புருஷார்த்தம் இரண்டையும் அறிவிக்க இரண்டத்தியாயங்கள். ப்ராப்யமான பரமாத்மாவினிடத்தில் ஆசை பிறவாமல் அதற்கு உபாயத்தை யனுஷ்டிக்கமாட்டாளுகையால் அவ் வாசையை விளைவிக்க, அந்த பரமாத்மாவுக்குள்ள நிர்தோஷகல்யாண ரூபத்வத்தைத் தெரிவிக்கவேண்டும் அவன் தவிர வேறு பலன்களில் நசை யறுப்பதற்காக ஸம்ஸாரத்தில் ஜீவன் படும் துன்பங்களையும் தெரிவிக்கவேண்டும். ஆகையால் முதலில் வைராக்யபாதத்தில் வைராக்யம் பெறுதற்கான விசாரம் செய்யப்படுகிறது.

(1) *ததந்தரப்ரதிபத்யதிகரணம்*

ததந்தரப்ரதீபத்தௌ ரம்ஹதி ஸம்பரிஷ்வக்த:
ப்ரச்நநிரூபணாப்ப்யாம். 3-1-1.

முன் அதிகரணத்தில் ஸம்ஜ்ஞையு (நாமமு)ம் மூர்த்தியும் ஜீவனுக்குச் சொல்லப்பட்டன. இம்மையிலுள்ள மூர்த்தியை விட்டு வேறு மூர்த்தியை மறுமையிலே (ஸ்வர்க்கத்திலே) பெறுவது காரணமாக, ப்ராணனும் இந்திரியங்களும் சேர்ந்த ஐந்து பூதஸூக்ஷ்மங்களாம் ஸூக்ஷ்மசரீரத்தால் அணைக்கப்பட்டவனாகவே ஜீவன் போகிறான். கேள்வியும் மறுமொழியும் இதை யறிவிக்கும். பஞ்சாக்நிவித்யையில், 'ஐந்தாவது ஆஹுதியிலே நீ புருஷனாக ஆவதை அறிவாயா' என்று கேள்வி கேட்டு மறுமொழியும் கூறப்பட்டதே, 'இவ்வாறு ஐந்தாவது ஆஹுதியில் நீர் புருஷனாகிறது' என்று. அதாவது, ஸ்வர்க்கலோகம், மேகம், பூமி, புருஷன், ஸ்திரீ என ஐந்தை அக்னிகளாகக் கல்பனை செய்து, இந்திரியங்களாம் தேவர்களாலே ஜீவன் ஸ்வர்க்காக்னியில் ஹோமம் செய்யப்பட்டு அழகிய சரீரத்தோடிருந்து அனுபவித்தபிறகு கீழே இறங்குகின்றவனாய் மேகத்திலும், மண்ணிலும், ஆணிடமும் ஹோமம் செய்யப்பட்டபிறகு ஸ்த்ரீ யென்ற அக்னியில் சேர்ந்தபோது ஸ்த்தூலசரீரமுடையவனாகிறான் என்கிறது. அதே புருஷனாகை. ஐந்தாவது ஆஹுதியிலே ஹோமம் செய்யப்பட்ட ஜலமானது பஞ்சீகரணம் செய்யப்பட்ட ஜலமானது பற்றி எல்லா பூதஸூக்ஷ்மங்களும் உள வென்பது விளங்கும். ஸ்வர்க்கலோகத்தில்

ஹோமம் செய்யப்படுவதும் நீரே. அங்கே ச்ரத்தையை ஹோமம் செய்கிறார்களென்றது. ச்ரத்தை யென்ற சொல்லுக்கு வேதத்தில் நீரிலே ப்ரயோகமுண்டு. (1)

த்ர்யாத்மகத்வாத் து பூயஸ்த்வாத். 3–1–2.

நீரை மட்டும் சொன்னாலும் அது த்ரிவிருத்கரணம் அல்லது பஞ்சீகரணம் செய்யப்பட்டதாகையால் எல்லா பூதஸூக்ஷ்மங்களுமுள. நீரென்ற பெயராலேயே சொல்வது ஏனென்னில், நீரின் அம்சம் அதிகமாயிருப்பதாலென்க. (2)

ப்ராணகதேஃ ச 3–1–3.

'உடலினின்று வெளிக்கிளம்பும் ஜீவனுக்குப் பின்னே ப்ராணனும் கிளம்புகிறது. அதனைப் பின்பற்றி எல்லா இந்திரியங்களும்' என்று ப்ராணன்கள் செல்வதைச் சொல்லுவதால் ஸூக்ஷ்ம சரீரமும் வேண்டும். அதிலேயே அவை யிருப்பனவாகையால், மனதை ஆருவதாக உடைய இந்திரியங்களை இழுத்துக்கொண்டு போகிறானென்று கீதையும் கூறும். (3)

அக்ந்யாதிகதிச்ருதேஃ இதி சேத் ந, பாக்தத்வாத் 3–1–4.

வாக்கு முதலான இந்திரியங்கள் அக்னி முதலான தேவதைகளிடம் மரணகாலத்திலே லயித்துவிடுவதாக வேதம் ஓதுவதால் அவை பின்செல்லா என்னலாகாது. 'மரணமடைகின்றவனின் மயிர்களும், உரோமங்களும் செடிகளிலும் மரங்களிலும் லயிக்கின்றன' என்றதே. மயிர்கள் உடலிலேயே காணப்படுகின்றனவே; அவற்றிற்கு லயம் கூடுமோ? ஆகையால் மயிர்களுக்கும் மரங்களுக்கும் அபிமானிதேவதை ஒன்று. அது மரணமடைந்தவனின் மயிர்களிலுள்ள அபிமானத்தை விட்டு மரங்களின் அபிமானத்தோடு நிற்கின்றன என்றே அங்குப் பொருளாகையால் முதலிலும், அக்னிதேவதை வாக்கில் தனது அபிமானத்தை அப்போது விடுகிறதென்றே கருதினதாம். ஆக இந்திரியங்கள் லயிக்காமல் கூடத் தொடர்ந்துபோம். (4)

ப்ரதமே அச்ரவணாத் இதி சேத் ந, தாஃ ஏவ ஹி உபபத்தேஃ 3–1–5.

முதல் ஹோமத்தில் நீர் சொல்லப்படவில்லை யென்ன வேண்டா. அங்குச் சொல்லப்பட்ட ச்ரத்தை யென்பது நீரேயாம். 'ஐந்தாவது ஆஹுதியில் நீர் புருஷனாகிறது' என்றால் முதலினின்று ஐந்து ஆஹுதிகளிலும் ஒன்றே ஹோமம் செய்யப்படுவது விளங்குமே. ச்ரத்தா என்ற

சொல் வேதத்தில் நீரைச் சொல்லுவதையும் கண்டுளோம்.

அச்ருதத்வாத் இதி சேத் ந இஷ்டாதிகாரிணும் ப்ரதீதே: 3-1-6.

ச்ரத்தை யென்ற நீர் ஹோமம் பண்ணப்படுகிறதென்றதால் ஜீவன் ஹோமம் பண்ணப்படுகிறது அங்குப் புலப்படவில்லையே யென்னவேண்டா. நீரைச் சொல்லும் சொல் ஐந்து பூதஸூக்ஷ்மங்களைச் சொல்வது மட்டுமன்றி அவற்றுடன் சேர்ந்த ஜீவனையும் சொல்லும். யாகம் முதலானவற்றைச் செய்கின்றவர்கள் புகை தொடக்கமான மார்க்கத்தில் செல்லுகிருர்களென்று மேலே சொல்லியிருப்பதால் மேலுலகம் செல்வதும் திரும்புவதும் ஜீவர்களுக்கென்பது தேறினதால். (6)

பாக்தம் வா அநாத்மவித்த்வாத் ததா ஹி தர்சயதி. 3-1-7.

ஆகாயத்தினின்று சந்திரனை யடைந்ததும் சந்திரனைப் போன்ற போக்யமான உருவமாகி தேவதைகளுக்கு அன்னமாகிறதென்றதே. ஜீவனைப் புசிக்க முடியுமோ. ஆகையால் ஜீவன் அங்குச் சொல்லப்படமாட்டானென்னில்—

ஆத்மஞானமில்லாத ஜீவனை தேவதைகள் தங்களுக்காக உழைக்க உபயோகப்படுத்தி வருத்துகிருர்களென்பதை யறிவிக்க தேவதைகள் இவனை சாப்பிட்டுவிடுகிருர்கள், வாயில் போட்டுக்கொள்ளுகிருர்கள், இவன் அன்னமாகிருனென்றது. ‘நமக்கு மாடுகள் போலே ஸ்வர்க்கம் போகின்றவன் தேவர்களுக்கு’ என்கிறதே வேதம். (7)

(2) *க்ருதாத்யயாதிகரணம்*

க்ர்தாத்யயே அநுசயவாந் த்ர்ஷ்டஸ்ம்ர்திப்ப்யாம் யதேதம் அநேவம் ச 3-1-8.

ஸ்வர்க்கம் சென்ற ஜீவன் தான் செய்த கர்மம் செலவானவுடன் பண்டு செய்த புண்யபாபங்கள் உடையனுகவே இறங்குகிருன். வேதமும் ஸ்ம்ருதியும் இதில் ப்ரமாணம். போன வழியிலே சிறிது பாகம் திரும்பும் போதுமுண்டு. அதற்கு மேல் வேறு வழியாக வருகிருன். ஆகாயத்தினின்று ஸ்வர்க்கம் போனவர்கள் திரும்பும்போது ஆகாயத்திற்கு வருகிருர்கள். புகை முதல் ஆகாயம் வரையிலான மார்க்கம் போகும் போதிருந்தது வரும் போதில்லை; மழை, பூமி வழியாக வருகிருர்களாதலால் பிறகு வழி வேறு. (8)

சரணுத் இதி சேத் ந ததுபலக்ஷணுர்த்தா இதி கார்ஷ்ணுஜிநி: 3-1-9.

‘ரமணீய சரணு:’ என்ற சரணசப்தம் ஆசாரத்தைதான்

சொல்லும், புண்யம் பாபம் ஒன்றையும் சொல்லாதென்னில்—ஸுகதுக்கங்களுக்குக் காரணமான உடல் பெறுவதற்குக் கர்மமே காரணமாகையால் இங்கு சரணசப்தத்தினல் ஆசாரத்தைச் சொன்னது கர்மாவையும் கருத்திற் கொண்டே என்று கார்ஷ்ணாஜிநி என்ற ரிஷி விடையளிக்கின்ருர். (9)

ஆநர்த்தக்யம் இதி சேத் ந ததபேக்ஷத்வாத் 3-1-10.

அப்படியாகில் ஸ்ம்ருதிகளில் சொல்லப்பட்ட ஆசாரங்களெல்லாம் வீணு மென்னவேண்டா. ஆசாரமிருந்தால் தான் புண்யகர்மங்கள் பலனளிக்கும். (10)

ஸுக்ருதுஷ்க்ருதே ஏவ இதி து பாதரி: 3-1-11.

ஆசாரம் புண்யகர்மங்களுக்காக என்பது உண்மை. ஆயினும், 'புண்யகர்மாவை ஆசரிக்கிருன்' 'பாபகர்மாவை ஆசரிக்கிருன்' என்றவாறு ப்ரயோகமுளதாகையால் சரண சப்தமே புண்யபாபகர்மங்களைச் சொல்லவல்லதாகையால் ஆயாஸமொன்று மில்லை யென்கிருர் பாதரிமஹர்ஷி. (11)

(3) அநிஷ்டாதிகார்யதிகரணம்

அநிஷ்டாதிகாரிணும் அபி ச ச்ருதம் 3-1-12.

பூர்வபக்ஷமாவது—யாகாதிகளைச் செய்கின்ற புண்ய புருஷர்கள் தவிர அக்ருத்யகரணம் க்ருத்யாகரணம் என்ற (வேண்டாமென்றதைச் செய்கை, வேண்டுமென்றதைச் செய்யாமையாம்) தோஷமுள்ள இருவகையாரும் சந்த்ர மண்டலம் செல்லுகின்றனர். 'மரணமடைந்து இவ்வுலகின்று செல்பவர் யாவரும் சந்திரனையே யடைகின்றனர்' என்று ஓதப்பட்டதால். (12)

ஆகில் புண்யம் செய்பவருக்கும் பாபிகளுக்கும் விசேஷமில்லை யாமென்னில்—

ஸம்யமநே து அனுபூய இதரேஷாம் ஆரோஹாவரோஹௌ தத்கதிதர்சநாத் 3-1-13.

புண்யம் செய்பவர் முதலிலேயே சந்த்ரமண்டலம் ஏறுகின்றனர். பாபிகள் யமனுடைய ஆக்ஞையாலானவற்றை யனுபவித்துவிட்டு சந்த்ரமண்டலமேறி யிறங்குகின்றனர். யமனிடம் சேர்வதும் ஓதப்பட்டதால். (13)

ஸ்மரந்தி ச 3-1-14.

இவர் எல்லோரும் யமனுக்கு வசப்படுகின்ருர்களென ஸ்ம்ருதிகாரரும் சொன்னுர்கள். (14)

அபி ஸப்த 3-1-15.

ரௌரவம் முதலிய ஏழு நரகங்களு மிருக்கின்றன. (15)

தத்ர அபி தத்வ்யாபாராத் அவிரோத: **3–1–16.**

ஏழு நரகங்கள் சென்றால் யமனிடம் போனதாகுமோ என்னவேண்டா. அங்கு எங்கும் அவனது ஆஜ்ஞையி னாலே செல்வதால் குற்றமில்லையே. ஆகப் பாபிகளுக்கும் சந்திரலோகம் செல்வதுண்டு. (16)

வித்யாகர்மணோ: இதி து ப்ரக்ருதத்வாத் **3–1–17.**

ஸித்தாந்தம்—ப்ரம்மவித்யைக்கு அர்ச்சிராதிமார்க்கம், நல்வினை செய்பவருக்கு தூமாதிமார்க்க மென்றே கொள்ள வேண்டும். பஞ்சாக்னிவித்யையிலே அப்படியே சொல்லி யிருப்பதால், பாபிகளுக்கு பரப்ரம்மப்ராப்தி போல் சந்த்ர ப்ராப்தியும் கிடையாது. (17)

ஆனால் பாபிகளுக்கு ஐந்து ஸ்த்தானங்களில் ஹோமம் என்பதில்லை யாகையால் மறு பிறவி இராதொழியு மென் னில்—

ந த்ருதீயே ததா உபலப்தே: **3–1–18.**

மூன்றாவது வகுப்பிற்கு ஐந்தாம் ஆஹுதி வேண்டுவ தில்லை. 'கீழ்ச் சொன்ன இரு மார்க்கங்களிலும் செல்லாத ப்ராணிகள் க்ஷுத்ரங்கள் அடிக்கடி பிறப்பது இறப்பதா னவை மூன்றாம் வகுப்பு. அவர்களுக்கு இருமார்க்கங் களுமில்லை.' (18)

ஸ்மர்யதே அபி ச லோகே **3–1–19.**

த்ரௌபதி முதலானோர்க்கு ஐந்து ஆஹுதிகளின் றியே பிறப்பு வழங்கப்படுகிறது. (19)

தர்சநாத் ச **3–1–20.**

ஐந்தாம் ஹோமமின்றியே சில ப்ராணிகளுக்கு தேஹம் உண்டாவதை வேதத்திலும் காண்கிறோம், 'முட் டையினின்று பிறப்பு, ப்ராணியினின்றே நேராகப் பிறப்பு, மண்போன்ற பூதத்தைப் பிளந்து பிறப்பு என ப்ராணிகளுக் குப் பிறப்புக்கு காரணங்கள் மூன்றும்' என்றதே. (20)

த்ருதீயசப்தாவரோத: ஸம்சோகஜஸ்ய **3–1–21.**

வியர்வையினின்று பிறக்கும் ஜந்துக்களுக்குக் காரணம் நான்காவது கூறப்படவேண்டுமே யென்னில், பூதத்தைப் பிளந்து பிறக்குமவற்றைச் சொல்லும் உத்பிஜ்ஜ சப்தத்தி னாலேயே அவற்றையும் கொள்க. (21)

(4) *தத்ஸ்வாபாவ்யாபத்யதிகரணம்*

தத்ஸ்வாபாவ்யாபத்தி: உபபத்தே: **3–1–22.**

தூமாதி மார்க்கத்தினுல் சந்திரனைச் சேர்ந்திருந்து திரும்புகின்றவன் இறங்கும் விதம் சொல்லப்படுகிறது.

'போனபடியே ஆகாயம் வந்து ஆகாயத்தினின்று வாயுவை யடைகிருன். வாயுவாய்ப் புகையாகிருன், புகையாய் மஞ்சாகிருன், மஞ்சாய் மேகமாகிருன், மேகமாய் மழையாகிருன்' என்றவாறு ஓதுகிறது. இங்கு ஆகாயம், வாயு முதலியன வாகையாவது, தேவமனுஷ்யாதியாகைபோல் சரீராத்மபாவமா, அல்லது ஆகாசாதிகளைக்காட்டிலும் வேருகத் தெரியாமே அங்குச் சேர்ந்திருப்பதா என்று ஸந்தேஹமாம். ஸ்வர்க்கத்தில், நீர் சந்திரனுயிற்று என்றவிடத்தில் சரீராத்மபாவமென்று முன்னே கூறப்பட்டது. பூமியிற் பிறந்த பிறகும் சரீர மெடுப்பது தெரிந்த விஷயம். ஆகையால் இடையிலும் அவ்வாறே யென்பது பூர்வபக்ஷம். ஸுகதுக்கானுபவம் உள்ளவிடத்தில் சரீராத்மபாவத்தை யிசையவேண்டும். ஆகாயம் வாயு முதலானவற்ருேடு சேரும்போது அவை யில்லை யாகையாலே ஆகாசாதிகளைப் போலாகுகை மட்டுமே. (22)

(5) நாதிசிராதிகரணம்

நாதிசிரேண விசேஷாத் **3-1-23.**

ஆகாயம் முதல் அடைவாக மழையாகிறவரையில் தாமதமு மாகலாம், விரைவிலு மாம், வ்யவஸ்தை யில்லையென்ன வேண்டா. விரைவாகவே அவ்வளவு தூரம் வந்து விடுகிருன். ஏனெனில், மழையாய் பூமியில் விழுந்து நெற்பயிர் முதலானவையாவதை மேலேசொல்லி,'அங்கிருந்து ஆத்மா வெளிப்புறப்படுவது கஷ்டஸாத்ய' மென்றதாலே அதற்கு முன் எளிதில் எல்லாம் கடந்துவருகிறது தோற்றுமே. (23)

(6) அந்யாதிஷ்ட்டிதாதிகரணம்

அந்யாதிஷ்ட்டிதே பூர்வவத் அபிலாபாத்: **3-1-24.**

'இறங்கிவருபவர், மழையானபிறகு, நெல், யவம், செடி, மரம், எள்ளு, உளுந்து என்றவாருன பயிர்களாக உண்டாகின்றனர்' என்றது. இங்கே உண்டாகின்றதாலே நெற்பயிர் முதலானவற்றிற்கு முக்கியமான ஜீவர்கள் இவர்களே எனத் தெரிவதால் சரீராத்மபாவமே ஸம்பந்த மென்றது பூர்வபக்ஷம், அவ்வாறு பிறக்கைக்குக் கர்மங்கள் இருப்பனவாக அங்கே சொல்ல வில்லையாகையால் வேறு ஜீவன்கள் நெல் முதலிய பயிராகி இருக்கின்றனரென்றும், அங்கு இவர்களும் ஆகாசாதிகளைப்போல் சேர்வது மட்டு மென்றும் அறியலாகிறது. மேலே ப்ராம்மணுதிசரீரங்களுக்கு நல்வினை

தீவினையென்ற காரணங்களைக் குறிப்பிட்டிருப்பதால் வினைப் பயனுன உடல் மேலே பெறப்படப்போகிறது. அதற்கு முன் இவர்கள்வரும் வழிமட்டுமாம் இதென்றே கொள்ளலாகும். (24)

அசுத்தம் இதி சேந் ந சப்தாத் 3-1-25.

ஸ்வர்க்கம் ஏறுவதற்காக இவர்கள் செய்த யாகாதி கர்மங்களில் ஆடு முதலிய ஜந்துக்களையும் ஹிம்ஸித்திருப்ப தால் பாபகர்மங்களும் இருப்பதால் அவற்றின் பலனுகப் பயிர்களாகின்றமையைக் கொள்ளலா மென்ன வேண்டா. யாகத்தில் ஹவிஸ்ஸுக்காக ஜந்துக்களை மாய்ப்பது ஹிம்ஸை யன்று; அவைகளுக்கு அது சிறந்த உடல் பெற்றுச் சுவர்க்கம் புகக் காரணமாகிறது. 'நீ மரணமடைவதோ அழிவதோ இல்லை' என்றவாறு அந்த ப்ராணிகளைப் பார்த்துச் சொல்லும் மந்த்ரத்தை நோக்குக. (சரபங்காதிரிஷிகள் தங்களைத் தீயில் வீழ்த்திக்கொண்டது ஹிம்ஸையாகுமோ?) (25)

ரேதஸ்ஸிக்யோக: அத 3-1-26.

'எவனெவன் அன்னம் புசிக்கிருன், எவன் சுக்லத்தை யோனியில் விடுகிருன், அவனுகிருன் கீழ்வந்த ஜீவன்' என்ற வாக்யத்திலே சுக்லம் விடும் தகப்பனுகுகையாவது தகப்பனது உடலிற் சேர்ந்திருப்பது மட்டுமே யன்றோ? அதுபோல் அதற்கு முன்னுமாம். (26)

யோநே: சரீரம் 3-1-27.

ஆகையால் யோனியிலிருந்து பிறக்கும்போதே ஜீவன் சரீரமடைவதாம். அங்கே ஸுகதுக்கானுபவம் இருக்கிறது அதற்குமுன் வேறு ஜீவனுடைய இடத்தில் இவன் தனியே தெரியாதபடி ஒத்துச் சேர்ந்திருக்கைமட்டு மென்க. (27)

3-ம் அத்தியாயம் முதற்பாதம் முற்றிற்று.

3-ம் அத்தியாயம் 2-ம் பாதம்

வேறு லோகத்திற்குப் போய்வரும்போது போலே இங்கும் பல தசைகளில் ஜீவன் படுவதை முதலிற் சொல்லுகிறது, பரமாத்மாவின் சிறப்பை யறிவிப்பதற்காக.

(1) ஸந்த்யாதிகரணம்

ஸந்த்யே ஸ்ருஷ்டி: ஆஹ ஹி 3-2-1.

'ஸ்வப்னம் காணுமிடத்தில் வண்டிகள், குதிரைகள்,

வழிகளெல்லாம் இல்லையே. ஆயினும் அவற்றை ஸ்ருஷ்டிக்கிருன்' என்றெல்லாம் ஸ்வப்னத்தில் ஸ்ருஷ்டி உண்டென்கிறது வேதம். இந்த ஸ்ருஷ்டியை ஜீவன் செய்துகொள்ளுகிருனு, அல்லது பரமாத்மா செய்கிருனு என்று விசாரிக்கப்படுகிறது. ஜீவனுக்கும் ஸத்யஸங்கல்பனுயிருக்கும் தன்மை யிருப்பதால் அவனே ஸ்ருஷ்டிக்கிருனென்றது பூர்வபக்ஷம். 'அவனல்லனே செய்கிருன்' என்று ஸ்வப்னனுபவம் யாருக்கோ அவனைச் சொல்லுவதால். (1)

நிர்மாதாரம் ச ஏகே புத்ராதய: ச 3–2–2.

(இந்திரியங்கள்) உறங்கும்போது (ஜீவன்) தனக்கு அனுபவிக்கவேண்டியவற்றைச் செய்துகொள்வதாக வேதம் ஓதுகிறது. அனுபவிக்கவேண்டியவை காம என்ற சொல்லால் சொல்லப்பட்டன. அச் சொல்லால் சொல்லப்படுமவை புத்ரன் முதலான இஷ்டங்களென்பது கடோபநிஷத்திலே, 'எல்லா இஷ்டங்களையும்' என்று பொதுவிலே சொல்லி, 'நூறு ஆண்டு வாழும் பிள்ளைபேரன்மார்களையும் கேட்டுப் பெறு' என்று விரித்ததால் தெரியவரும். (2)

நாந்தம்—

மாயாமாத்ரம் து கார்த்ஸ்ந்யேந அநபிவ்யக்தஸ்வரூபத்வாத் 3–2–3.

சொப்பனத்திலுள்ள வஸ்துக்களெல்லாம் மிக விசித்ரமானவைகளே, ஜீவனுல் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படக் கூடியவையல்ல. ஜீவனுக்கு ஸத்யஸங்கல்பத்வமாகிற ஸ்வரூபம் இருப்பதானுலும் அதற்கு அடியோடு தோற்றமில்லையாகையால். அது சிறிதும் தோற்றுமலிருக்க ஜீவன் ஸ்ருஷ்டிக்க வல்லனே. (பல உபகரணங்கள் இருக்குமிடத்திலும் ஒன்றும் செய்ய வல்லராகாத ஜீவர்கள் மாயை யென்ற ப்ரக்ருதி மட்டும் இருந்து கருவிகள் ஒன்றுமில்லாமலே வரும் ஸ்ருஷ்டியை இந்திரியங்கள் உறங்கும்போது தாமே செய்துகொள்ளுகிருர்கள் என்பது மிக விசித்ரமாகும்). 'அவனே செய்கிறவன்' என்ற வேதவாக்யத்திற்கும் 'ப்ரஸித்தனுன பரமாத்மாவே கர்த்தா' என்ற பொருளாம். மற்றொரு வாக்கியமும், 'இந்திரியங்கள் உறங்கும்போது தனக்கு வேண்டும் புத்ராதிகளைத்தான் செய்துகொள்கிருன்' என்ற பொருளதல்ல. 'ஜீவர்கள் உறங்க இழிந்தபோது பரமாத்மா ஸங்கல்பித்து ஸங்கல்பித்தே சொப்பன வஸ்துக்களை ஸ்ருஷ்டிசெய்கிருன்' என்ற பொருளதாம், 'எல்லா உலகும் அவனை யாச்ரயித்திருக்கும்; அவனை மீளமாட்டா' என மேலே சொல்லுகிறதே. (3)

பராபித்யாநாத் து திரோஹிதம் ததஃ ஹி அஸ்ய பந்த்த விபர்யயௌ 3-2-4.

ஸத்யஸங்கல்ப்பத்வம் முதலியன ஜீவனின் ஸ்வபாவ மாகில் அவை தோன்றவேண்டாவோ, அவற்றின் கார்யங் களும் உண்டாகலாமே என்ன வேண்டா. இயற்கையான ஸ்வரூபமே பரமாத்மாவின் ஸங்கல்ப்பத்தினுலே மறைந்தி ருக்கிறது. ஸம்ஸாரபந்தமும் மோக்ஷமும் ஜீவனுக்கு அவ னுடைய ஸங்கல்பத்தினுலேயல்லவோ ஏற்படுகின்றன. (4)

தேஹயோகாத் வா ஸஃ அபி. 3-2-5.

அந்த ஸ்வரூபம் மறைந்திருப்பதென்பதும் உடலோடு நன்கு சேர்ந்திருப்பதாலும், ப்ரளயகாலத்திற் போலே வெறும் ப்ரக்ருதிஸம்பந்தத்தினுலு மாம். (5)

ஸூசகஃ ச ச்ருதேஃ ஆசக்ஷதே ச தத்விதஃ 3-2-6.

சொப்பனத்தில் ஒன்றும் ஜீவனுல் தானே ஸ்ருஷ்டிக் கப்பட்டதன்று. 'நல்ல தர்மங்களைச் செய்யுமவன் சொப்ப னத்திலே பெண்மணியைக் கண்டானுகில் தனது தர்மம் பலிக்கு மென்று தெரிந்துகொள்ளலாம்', 'கறுப்பாய் கறுத்த பற்களையு முடைய புருஷனைப் பார்ப்பவனுக்கு விபத்து' என்றெல்லாம் வேதம் ஜீவனின் நன்மை தீமை வரப்போ கின்றவற்றை சொப்பனம் காட்டு மென்கிறதே. ஸ்வப்னச் சிறப்பை ஸ்வப்னுத்யாயம் என்ற நூல் மூலம் அறிந்தவரும் சொல்லுகின்றுர்களே. இப்படி பின்னே உணர்ந்துகேட்டு அறிவுறவேண்டும் ஜீவன் சொப்பனத்தில் தானே ஸ்ருஷ்டித்துக் கொள்ளுகிருனென்னக்கூடுமோ? தனக்கு வேண்டாதவற்றையும் தான் ஸ்ருஷ்டிப்பனே? ஆகையால் சொப்பன வஸ்துக்களும் ஈச்வரஸ்ருஷ்டியே யாம். (6)

(2) ததபாவாதிகரணம்

ததபாவஃ நாடீஷு தச்ச்ருதேஃ ஆத்மநி ச 3-2-7.

சொப்பனமுமில்லாமை அதாவது உறக்கம் ஜீவனுக்கு ஹ்ருதயத்திலுள்ள நரம்புகளிலும், புரீதத்து என்ற மாமிச கோளத்திலும், பரமாத்மாவினிடத்திலுமாம். வேதத்தில், 'இந்த நரம்புகளிலே உறங்குகிருன்', 'அந்த நரம்பு வாயி லாக அகன்று புரீதத்தில் படுக்கிருன்', 'அப்போது ஸத்து என்ற பரமாத்மாவுடன்சேருகிருன்' என்று படுக்கு மிடங்கள் மூன்று சொல்லப்பட்டதால் மூன்றில் யாதானுமொன்றில் உறங்குவான் என்றுன் பூர்வபக்ஷி. மாடியில் கட்டிலில் படுக்கையில் படுத்துக்கொள்ளுகிருன் என்ற விடத்திற்

போல மூன்று ஆதாரங்களையும் ஒன்றின் மேலொன்ருகக் கொள்ளலாமாகையாலே, ஒன்றுள்ளபோது மற்ரென்றில் லையென்று தள்ளாமல் மூன்றையும் எல்லாவுறக்கத்திலும் இசைவதே நியாயமாகுமென்பது சித்தாந்தம். நேராக ப்ரஹ்மமே இவனுக்குப் படுக்கைபோல் ஆதாரமாயிருக்குமென்றதாயிற்று. மாம்ஸபிண்டம் கட்டில் போலவும் நரம்புகள் மாடி போலவுமாம். (7)

அத: ப்ரபோத: அஸ்மாத் 3-2-8.

ப்ரம்மம் எப்போதும் உறக்கத்தில் ஆதாரமாயிருப்பதால்தான் ப்ரம்மத்தினினின்றே விழித்து வருவது ஓதப்பட்டுள்ளது. (8)

(3) *கர்மாநுஸ்ம்ருதி சப்தவித்த்யதிகரணம்*

ஸ ஏவ து கர்மாநுஸ்ம்ருதீ-சப்த-விதிப்ய: 3-2-9.

உறங்கினவனே விழித்தெழுந்திருக்கிருனு, வேருருவனு என்று விசாரிக்கப்படும். உறங்கும்போது எல்லாம் விட்டு ப்ரஹ்மத்தினிடம் சேர்ந்தானுகில் மோக்ஷமடைந்தவனுகிற படியால் பின் உடலில் அவனுக்கென்ன ஸம்பந்தமிருக்கிறது. ஆகையால் வேருருவன் என்றது பூர்வபக்ஷம். உறங்கப்போனவனுக்குப் ப்ரம்மஞானமில்லை யாகையாலே முன்வினைகளை யனுபவிக்க வேண்டுமாகையாலும், அவனே நான் என்று எழுந்தவனுக்கு ஐக்யப்ரத்யக்ஷம் வருகிற படியாலும், 'புலியோ, சிங்கமோ, மற்றும் எதெது உறங்குவதற்கு முன் இருந்ததோ, அததுவாகவே மீண்டும் ஆகிறது' என்று ஓதுவதாலும், உறக்கத்திலேயே வீடு பெறுவதானுல் அதைப் பெற விதிகள் ஏற்பட்டது வீணுமாகையாலும் உறங்கினவனே விழிப்பவன் என்றது சித்தாந்தம். (9)

(4) *முக்த்தாதிகரணம்*

முக்த்தே அர்த்தஸம்பத்தி: பரிசேஷாத் 3-2-10.

மூர்ச்சை என்பதும் மரணத்தைக்காட்டிலும் வேருனதொரு தசையன்று. ப்ராணன் இந்திரியங்கள் எல்லாம் அப்போது ஓய்ந்துவிட்டதால் மரணமேயாம் என்ருன் பூர்வபக்ஷி. மரணத்தில் உடலுக்கேற்படும் விகாரங்கள் மூர்ச்சையில் இல்லாமையால் ப்ராணனும் ஸூக்ஷ்மமாயிருப்பதால் மரணமன்று. ஆகையால் அரைமரணமென்னலாம். விழிப்பு, சொப்பனம், உறக்கம் இவைகளில் ப்ராண வியாபாரம் நன்கு இருக்கின்றபடியால் அவை யாகா மூர்ச்சையென்பது மரணத்திற்போல் ப்ராணன் போய்விடவில்லை

யாகையால் மரணமுமாகாது. ஆகையால் மூர்ச்சித்தவனிடத்தில் மரணத்திற்காம் தசையில் பாதி யிருக்கிறதென்ன வேண்டும். (10)

(5) உபயலிங்காதிகரணம்

ந ஸ்த்தாநத: அபி பரஸ்ய உபயலிங்கம் ஸர்வத்ர ஹி 3-2-11.

ஜீவன் உடலிலிருக்கிறவண்ணம் பரமாத்மாவும் இருக்கிருனென்று அந்தர்யாமிப்ராம்மணத்தில் நன்கு விளக்கப் பட்டதால் ஜீவனுக்கு ஏற்படும் குறைகளெல்லாம் அவனுக்குண்டாம். அவன் எல்லாரையும் ஆஜ்ஞாபிக்கும் ஸ்வதந்தரனுயிற்றே யென்னில்—ஸ்வதந்தரனுயொருவன் இரத்தமலக் குழியில் மூழ்கினுலும் பரதந்த்ரனுய் மூழ்கின வனைப் போலே அவஸ்தைப்படுகிறவன் தானே என்றது பூர்வபக்ஷம். ஆபாஸமான இடங்களிலே இருந்தாலும் பரமாத்மாவுக்கு அக் குறையில்லை. 'வினை மூப்பு முதலியன இல்லாதவன்–குற்றமும் அதன் பலனு மற்றவன், அழியாத இஷ்டங்களை யுடையவன், தடையற்ற ஸங்கல்ப்பசக்தியுடையவன்','எல்லாம் செவ்வனே அறிந்தவன்','யாவனெருவன் அனுதியாய்ப் பிறக்காதவனுகவும் உலகுக்கெல்லாம் உயர்ந்த ஈச்வரனுகவு மென்னையறிகிருனே', 'கீழ் மேலானவற்றிற் கெல்லாம் நாதனுன எந்த பரமாத்மாவினிடம் அஜ்ஞானம் முதவிய க்லேசமும் மற்றவையுமில்லையோ, அவன் உயர்ந்த வற்றிற்கெல்லாம் உயர்ந்தவன்' என்றெல்லாம் ச்ருதிகளும் ஸம்ருதிகளும், அவன் ஒரு தோஷமுமில்லாதவன், எல்லாக் கல்யாண குணங்களும் நிறைந்தவன் என்கிறனவே. எல்லா வற்றிலு முட்புகுந்து எல்லாவற்றையும் நியமித்து லீலாரஸம் அனுபவிக்கிருனென்ற பெருமையே அவனுக்குள்ளது. (11)

பேதாத் இதி சேத் ந ப்ரத்யேகம் அதத்வசநாத். 3-2-12.

ஜீவனுக்கும் பாபமின்மை முதலிய குணங்கள் இயற்கையிலுள்ளவே; ஆயினும் அவனுக்கு அவஸ்தையின் பேதம் மாறுபாடு ஏற்பட்டதால் பரமாத்மாவுக்கும் ஏற்படலா மென்னவேண்டா. மாறுபாடு ஏற்படவேண்டுமிடத்திலும் ஒவ்வொரு வஸ்துவில் அவன் இருப்பதைச் சொல்லும் போதே அம்ருதனெனறும் அபஹதபாப்மா என்றும் அவன் நிர்தோஷனுயிருப்பதைச் சொல்லுகின்றதே. (12)

அபி ச ஏவம் ஏகே. 3-2-13.

வேதமோதுகின்றவரில் மற்றும் சிலரும், 'ஒரு மரத்தில் இரண்டு பக்ஷிகள் இருப்பன, ஒன்று உண்பது, உண்ணுமல் உயர்ந்து விளங்குவது மற்ருென்று' என்று அவன் பெருமையைப் பகர்கின்றனர். (13)

ஜீவன் யாதொருபடி உடலுக்கு ஆத்மாவாகிறான், பரமாத்மாவும் அப்படியே ஆத்மாவாகிறான். ஆக நல்வினை தீவினைகளைச் செய்தவர் இருவருமே. இப்படி ஜீவனைப் போல் அவனும் கர்மவச்யனானபிறகு கர்மபலனை யுண்ணுமவனாயிருக்கலாகுமோ எனில்—

அநுபவத் ஏவ ஹி தத்ப்ரதாநத்வாத். 3–2–14.

மனிதவுடல் முதலானவற்றிற்கு ஆத்மாவானாலும் அவ்வுடல்களை யுடைத்தாகாததுபோலவே யாம் அந்த பரப்ரம்மம்; ஏனெனில் ப்ரதானமாய் நிர்வஹிக்கிறவனாயிருப்பதாலே. ஜீவனுக்குக் கர்மபலனின் அனுபவத்தை நடத்தி வைக்கவே அவன் இவ்வுடல்களில் புகுந்திருப்பது (விதி நிஷேதங்கள் தன்னைக் குறித்தே தான் செய்வதாகுமோ? ஜீவனுக்கு அவன் செய்த விதிநிஷேதங்களில் ஜீவனே பலனுக்காகக் கர்த்தாவாவான். பரமாத்மா அவன் ப்ரயத்னத்தைப் பூர்த்திசெய்கின்றவனே.) (14)

ப்ரகாசமாத்ரமாக ப்ரம்மத்தை வேதம் சொல்லாநிற்க அவனுக்குக் கல்யாணகுணங்கள் இருப்பனவாகச் சொல்வது சேராதென்னவேண்டா—

ப்ரகாசவத் ச அவையர்த்யாத் 3–2–15.

ப்ரகாசஸ்வரூபனென்று ஒரு வேதவாக்யம் வீணாகாமைக்காக இசைவது போல், ஸர்வஜ்ஞன் ஸர்வசக்தியுடையவன் என்றாற்போன்ற வாக்கியங்கள் வீணாகாமைக்காகக் கல்யாணகுணங்களையும் இசைக. (15)

ஆஹ ச தந்மாத்ரம் 3–12–16.

'ஸத்யம் ஜ்ஞானம்' என்ற வேதம் ஞானஸ்வரூபமென்பதைக் கூறுமே யல்லது வேறொன்றுமில்லையென்று கூறாது. (16)

தர்சயதி ச அதோ அபி ஸ்மர்யதே. 3–2–17.

நிர்தோஷன் அவன் என்றும், ஈச்வரர்களுக்கெல்லாம் மேலான ஈச்வரன் தேவதைகளுக்கெல்லாம் மேலான தைவதம் என்றும் வேதவாக்கியங்கள் ஓதும். ஸ்ம்ருதிகளும், எல்லாவற்றிற்கும் காரணமாய் எல்லாவற்றிற்கும் மேம்பட்ட ஈச்வரனாக அவனை அறிவிக்கும். (17)

அத ஏவ ச உபமா ஸூர்யகாதிவத் 3–2–18.

ஆகாய மொன்றே குடம் மடம் முதலிய இடங்கள்தோறும் வேறாவது போலும், சூரியனொருவனே நீர்த்தேக்கங்களிலே பலவாகின்றது போலுமாம் பரமாத்மா என்ற உவ

மைகளும் அவனை தோஷமற்றவனாக இசைந்தபோது பொருந்தும். (18)

அம்புவத் அக்ரஹணாத் து ந ததாத்வம். 3-2-19.

நீரிலே சூரியன் இல்லாமலே காணப்படுவதுபோல் ப்ரம்மத்திற்கும் பூமி முதலிய ப்ரபஞ்சவஸ்துக்களிலே இல்லாமலே தோற்றம் மட்டு மாகில், நீரிலுள்ள நீளம் அசைவு முதலியன சூரியனிடம் சேராமலிருக்குமா போலே ப்ரம்மத்தினிடம் ப்ரபஞ்சதோஷங்கள் சேரா என்னலாம். அவ்வாறில்லையே. ப்ரம்மமே நேரில் ப்ரபஞ்சத்திற் சேர்ந் திருக்கிறதே. சூர்யனைப்போல் தோற்றம் மட்டு மென்ப தில்லையே யென்று மீண்டும் கேள்வி. (19)

வ்ருத்திஹ்ராஸபாக்த்வம் அந்தர்ப்பாவாத் உபயஸாமஞ்ஜ-
ஸ்யாத் ஏவம் தர்சநாத் ச 3-2-20.

ஆகாயத்தையும் சூரியனையும் த்ருஷ்டாந்தமாக்கிச் சொல்லும் ச்லோகத்திலே ப்ரம்மத்தினின்று விலக்கப்படுவ தென்னவெனில், அந்தந்த இடத்தில் இருப்பதால் நேரக் கூடும் ஏற்றத்தாழ்வேயாம். வஸ்துக்களோடு சேர்ந்தேயி ருக்கும் ஆகாயத்தையும் த்ருஷ்டாந்தமாகச் சொல்லிற்று; நீரிற்சேராத சூரியனையும். இரண்டு த்ருஷ்டாந்தங்களும் இணங்க இங்கே கருத்துரைக்கவேண்டும். சேர்ந்திருப்பது சேராதது இரண்டையும் த்ருஷ்டாந்தங்களாக்கினதால் இரண்டுக்கும் இதற்குமுள்ள ஒப்புமை என்ன வென்று பார்க்கும்போது நீண்டும் குறுகியுமில்லாமையே யென்று கொள்ளவேண்டும். த்ருஷ்டாந்தமாக ஒன்றைக் காட்டும் போது எந்த விஷயத்திற்கு அதை த்ருஷ்டாந்தமாகக் கொண்டோமா, அந்த விஷயத்தில் ஒப்புமையை மட்டும் பார்க்கவேண்டுமே யல்லது மற்ற விஷயங்களை யெடுக்கல ாகாது. உலகில் காண்பதைக் கொண்டும் இப்படிதான் இசையவேண்டும். சிங்கம் இந்த மாணவன் என்றால், நான்கு கால்கள், பிடரிமயிர், யானையைக் கொல்வதெல்லா மில்லையே யென்பரோ ? (20)

மீண்டும் கேள்வி—உலகம் இருந்தால்தானே அவ் விஷயத்திலே அறிவு, சக்தி எல்லாம் கொண்டு ஈச்வரன் ஸர்வஜ்ஞன் ஸர்வசக்தனென்றெல்லாம் சொல்வதாம். மூர்த்தம், அமூர்த்தம் என இருவகை உருக்களை முதலில் சொல்லி, இதுவு மில்லை இதுவு மில்லை யென்று எல்லாவற் றையும் தள்ளிவிட்டதே வேதம். ஆகையால் நிர்குணப்ரம் மம் ஒன்றே யுள்ளது. ஆக அதை, உபயலிங்கம் அதாவது தோஷமின்மை, குணக்கடலாகை என்ற இரு தர்மங்களு

டையதாகக் கூறலாகுமோ என்றவாறு, இதற்கு மறுமொழி—

ப்ரக்ருததாவத்த்வம் ஹி ப்ரதிஷேததி தத: ப்ரவீதி ச பூய: 3-2-21.

மூர்த்தம் அமூர்த்தமென்று கீழ்ச் சொன்ன இரு உருக்களை மட்டும் கொண்டு இவ்வளவே ப்ரம்மமென்று அளவிடுவதை விலக்குகிறது 'இல்லை' 'இல்லை' யென்கிற வாக்கியம். கீழ்ச்சொன்னவற்றிற்கு மேலும் மீண்டும் சொல்லுகின்றதே மேல்வாக்யம். அதாவது—உலகில் உருவுள்ளதாகக் காணப்படும் வஸ்துக்களை மூர்த்தம் என்றும், காணப்படாதவற்றை (வாயு ஆகாசம்) அமூர்த்தமென்றும் எடுத்து இவற்றை ப்ரம்மத்திற்கு உருவமாகச் சொல்லுகிறது. வஸ்துக்களே நமக்கெல்லாம் தெரியாமலிருக்க, ப்ரம்மமும் தெரியாமலிருக்க இவை ப்ரம்மத்தின் உருக்கள் என்று நமக்கு வேதம் ஓதாமல் தெரிய வழியில்லை. இப்படித் தானே உபதேசித்துத் தானே வேதம் இல்லை யென்கிறதென்னலாகுமோ? ஆகையால் நேதி நேதி என்ற வாக்யத்தில் இல்லை, இல்லை யென்பதற்குப் பொருள் என்ன வென்னில்—இப்போது சொன்ன உருக்களைக் கொண்டு எல்லாம் அறிந்துவிட்டதாக நினைக்கவேண்டா; இவற்றால் அளவிடப்படுகிறதன்று ப்ரம்ம மென்கிறது. ஆகையாலேயே மேலே, இப்படிச் சொல்லப்பட்ட வஸ்துவுக்கும் மேலே உயர்ந்ததொன்று இல்லை யென்கிறது, ஆக இதன் மேன்மை யளவற்றதென்றதாம். இதை யறிவிக்க அதை மேலே, ஸத்யத்திற்கும் ஸத்யமென்கிறது. அதை மேலே விரித்துமுரைத்தது, ப்ராணன்களென்னப்படும் ப்ராணிகளான சேதநங்கள் கீழ்ச் சொன்ன மூர்த்தாமூர்த்தங்களான அசேதனங்கள் போலே பல மாறுதல்களை யடைகின்றனவல்ல; அணுக்களாய் ஒரே தன்மையிலிருப்பவை. ஆகையாலே சேதனங்கள் ஸத்யங்களாம். அவற்றிக்கும் மேலான ஸத்யத்வம் பிரம்மத்திற்கு. ஏனென்னில், அவற்றின் குணமான தர்மபூத ஞானத்தில் சுருக்கம் விரிவென்ற ஈனமான மாறுதல்கள் உள. அந்த ஸ்வபாவவிவகாரங்களும் ஸ்வரூப விகாரங்கள்போலவே ப்ரம்மத்திற்கு இல்லை யென்றபடி. இப்படி அசேதனங்களுக்கும் சேதனங்களுக்கும் மேலாய் சேதநாசேதநஸர்வப்ரபஞ்சகாரணமிதென்றெல்லாம் சொல்லப்பட்டிருக்க அதை நிர்குண மென்னலாகாது. (21)

வேதமென்பதென்? ப்ரத்யக்ஷமே நிர்குண ப்ரம்மத்தையே காட்டுகிறது. மற்ற வஸ்துக்களெல்லாம் ப்ராந்தி

யினாலே தோற்றுகின்றன. அதனால்தான் அவற்றை வேதம் இல்லை யென்கிறது—என்னவேண்டா—

தத் அவ்யக்தம் ஆஹ ஹி 3-2-22.

ப்ரம்மம் காணக்கூடாததென்று வேதமோதுகின்றதே. ஆகையால் வேறு வஸ்துக்களே காணப்படுகின்றனவாம். அவை ஸத்யங்களே. ப்ரம்மத்திற்கு ப்ரத்யக்ஷம் கூடாது. (22)

அபி ஸம்ராதநே ப்ரத்யக்ஷாநுமாநாப்யாம்: 3-2-23.

மேலும் நன்றாக ஆராதிப்பதாகிற உபாஸனையினால் தான் அதைக் காணக் கூடு மென்று வேதமும் ஸ்ம்ருதியும் கூறுகின்றன. ஆகையால் அவனைக் காண்பதற்கு பக்திமய மான ஆராதனம் வேண்டுவதாய் வெறும் படிப்பு அனுஷ்டானங்களே போதாமலிருக்க எல்லோருக்கும் பரம்மம் ப்ரத்யக்ஷத்திலுள்ளதென்னலாமோ? (23)

ப்ரகாசாதிவத் ச அவைசேஷ்யம் ப்ரகாச ச: கர்மணி அப்யாஸாத் 3-2-24.

ஜ்ஞானமாய் ஆனந்தமாயிருக்கிறதென்பதோடு, ப்ரபஞ்சத்திற்கெல்லாம் ஈச்வரனாயிருக்கிறதென்பதோடு வாசியில்லை. வைராக்யமும் அப்யாஸமு மிருந்து பரமாத்மாவைப் பார்க்கின்றவர்களுக்கு எல்லாமே நன்கு விளங்குகின்றன. வாமதேவமஹர்ஷி, நானே மனுவும், ஸூர்யனுமானேன் என்கிறார். நானே கக்ஷீவானென்கிற ரிஷி யென்றும் அனுபவம் வருகிறதாம். தன்னையும், ப்ரபஞ்சத்திலுள்ள மற்றவரையும் சேர்த்து ப்ரம்மத்தைக் காண்பது உபாஸிப்பவனுக்கு உண்டு— (24)

அத: அநந்தேந ததா ஹி லிங்கம் 3-2-25.

ஆகையால் அளவற்ற கல்யாணகுணங்களோடு சேர்ந்திருக்கும் ப்ரம்மம். இப்படி நிர்தோஷத்வம் கல்யாணகுணாகரத்வம் இரண்டும் ப்ரம்மத்திற்கு லிங்கமாகிறது, ப்ரம்மத்திற்கே இம்மேன்மை யுள்ளதென்றபடி. (25)

(6) உபயவ்யபதேசாதிகரணம்

உபயவ்யபதேசாத் து அஹிகுண்டலவத். 3-2-26.

மூர்த்தாமூர்த்தப்ரபஞ்சம் ப்ரம்மத்தினுடைய ரூபங்கள் என்று ப்ரஸ்தாவம் கீழே வந்தது. ரூபமென்றதால் என்ன கருதப்பெற்றதென இங்கே விசாரமாம். அசேதநப்ரபஞ்சம் ப்ரம்மத்தினுடைய ரூபமென்றால் ப்ரம்மமே ப்ரபஞ்சமாக, மண் குடமாகுமா போலே, மாறுகின்றதென்றதா, அல்லது

ப்ரபஞ்சத்ரவ்யம் வேருனாலும் ப்ரம்மஜாதி யென்ற வகுப்பிற் சேர்ந்ததென்பதா, அல்லது ப்ரம்மத்திற்கு 'ஜீவாத்மா அம்சம் அதாவது விசேஷணமாய் சரீரம் என்றவண்ணம் அசேதனமும் அம்சமென்பதா என ஆராய்வதாம். பாம்பு தன்னை வட்டமாக வளைத்துக்கொள்ளுமா போலே ப்ரம்மம் தன்னை ப்ரபஞ்சமாக்கிக்கொள்கிறதென்றது முதற்பக்ஷம். பல வட்டமாகத்தன்னை அது சுற்றிக்கொள்ளும்போது ஒவ்வொரு வட்டத்தையும் வெவ்வேறென்கிரோம், மொத்தமாக எடுத்து ஒன்று என்பது முண்டு. அதுபோல் ப்ரம்மம் என்று பொதுவிலே ஒன்று என்பது, மண் நீர் முதலிய பரிணமங்களைக் கொண்டு பல என்பது, ஆக ஒன்று, பல என்ற இரண்டு வியவஹாரங்களும் பொருந்து மென்று கருத்தாம். (26)

இரண்டாம் பக்ஷம் —

ப்ரகாசாச்ரயவத் வா தேஜஸ்த்வாத். 3–2–27.

மணி, தினமணி முதலானவற்றில் வெளியிற் பரவுகின்ற ஒளி என்ற வஸ்து வேறு இருக்கிறது. ஒளியும் அதற்கு ஆதாரமான மணிமுதலானவையும் வேருயினும் தேஜஸ் என்ற ஜாதியிலே எல்லாம் சேர்ந்திருக்குமா போலே ப்ரப்ஞ்சமும் பரமாத்மாவும் ப்ரம்ம மென்கிற ஒரு ஜாதியைச் சேர்ந்ததென்னலாம். ப்ரம்மமே ப்ரபஞ்சம் என்கிற முதற்பக்ஷத்தில் ப்ரபஞ்சத்திலுள்ள தோஷங்களெல்லாம் ப்ரம்மத்திற்கே இசையப்படுவதால் நிர்த்தோஷம் நிர்விகாரமென்ற வசனங்களெல்லாம் விடப்பட்டனவாம். ஆகையால் அது பொருந்தாது. (27)

பூர்வவத் வா 3–2–28.

முன் அத்யாயத்திலே (2.3.) ஜீவனை ப்ரம்மத்திற்கு ரூபம், அம்சம் என்று சொன்னவண்ணமே ப்ரபஞ்சத்தையும் அதன் அம்சமாய் உடலாய்ச் சொல்லவேண்டும். அவ்வாறின்றி, பரமாத்மாவும் ப்ரபஞ்சமும் ஒரு ஜாதியைச் சேர்ந்தாலும் வெவ்வேருனபடியாலே, 'எல்லா ப்ரபஞ்சமும் பரமாத்மாவே', 'நாராயணனே எல்லாம்', என்றவாருன வசனங்கள் பொருளற்றன வாம். அவ் வசனங்கள் போல், ப்ரம்மமே எல்லாம் என்கிற வசனமும் சரீராத்மபாவஸம்பந்தத்தைக் கொண்டு வந்ததென்பதே நியாயமாகையால் எங்கும் ப்ரம்மஜாதி யிருப்பதாகக் கொள்ளலாகாது. உண்மையில் உடல் வேறு ஆத்மா வேருனபடியாலே அந்த வேற்றுமையை யறிவிக்கப் பிரித்தும் கூறும். உடலைச் சொல்லும் சொல் உயிரையும் சேர்த்துச் சொல்வதென்கிற உலக வழக்கை யொட்டி, 'எல்லாம் ப்ரம்மமே' என்று ஒன்ருகவும்

கூறும். இப்போது ப்ரம்மம் நிர்தோஷமாய் நிர்விகாரமுமாய் தேறும். (28)

ப்ரதிஷேதாத் ச 3-2-29.

'பெருமானிவன் மூப்பு மரண மொன்று மில்லாதவன், உடலின் மூப்புடமையைக்கொண்டு அவனுக்கும் மூப்பைக் கொள்ளலாகாது' என்றெல்லாம் அசேதநத்திலுள்ள தன்மைகளை ப்ரம்மத்திற்கில்லை யென்றதாலும் இரண்டும் ஒன்ருகா. (29)

(7) பராதிகரணம்

பரம் அத: ஸேது-உந்மாந-ஸம்ப்ந்த-பேத வ்யபதேசேப்ய: 3-2-30.

சேதநாசேதநங்களுக்கு ஆத்மாவாய் ப்ரபஞ்சகாரணமான ப்ரம்மமொன்று ஸ்தாபிக்கப்பட்டது. இதற்கும் மேம்பட்டதொன்று உண்டா இல்லையா என்ற விசாரம் இங்குச் செய்யப்படுகிறது. மேல் ஒரு தத்துவம் உளதென்கிருன் பூர்வபக்ஷி. ஏனெனில்—இந்த பரமாத்மாவை ஸேது என்கிறது வேதம். இந்த ஸேதுவைக் கடந்து குருடன் கண்ணுள்ளவனுகிருன் என்றுமுளது. ஸேதுவாவது ஒரு பக்கத்தினின்று மற்ருேர் இடத்தை அடைவதற்கு இடையிலுள்ள அணையாம். அணை வேறு; அடையப்படும் வஸ்து வேறு. மேலும் ப்ரம்மம், நான்கு பாதமுடையது, பதினுறு அம்சங்கள் உள்ளதென்றெல்லாம் அளவிடப்பட்டதாகும். ஆகையால் அளவற்ற வஸ்து வேறு வேண்டும். அன்றி, அம்ருதத்திற்கு இது ஸேதுவாகும் என்று அடையப்பட வேண்டும் அம்ருதத்தை யடைவிக்கிறதாகவே இது ஓதப்பட்டது. இனி நான்காவது காரணம்,–'இந்த ப்ரம்மமென்ற புருஷனுல் இவ் உலகெல்லாம் சூழப்பட்டது. இதற்கும் மேலான வஸ்து யாதொன்ருே, அது உருவற்றது, ரோகமற்றது. அதை யறிந்தவர் மோக்ஷமடைவர்' என்று இதற்கு மேம்பட்டதாக ஒன்றைச் சொல்லுகின்றது. (30)

நான்கு அம்சங்களும் முறையே ஸூத்ரங்களால் தள்ளப்படுகின்றன—

ஸாமாந்யாத் து 3-2-31.

ஸேது என்ற சொல்லைக் கொண்டு வேறு வஸ்துவை இசைதலாகாது. ஸேதுவைப் போன்றதென அதன் ஸாம்யத்தை—ஒப்புமையை மட்டும் சொல்வதால். அணையானது இருபக்கங்களிலிருக்கும் நீர் முதலியவற்றை ஒன்ருேடொன்று சேராதபடி யிருக்கச் செய்வது போல் ப்ரம்மமா

னது ப்ரபஞ்ச வஸ்துக்களில் எதெதற்கு என்னென்ன ஸ்வ பாவம் பிறவியிலுள்ளதோ அந்தந்த தன்மை மாருதபடி, கலக்காதபடி செய்யவியன்றதென்றிவ்வளவே இதன் கருத் தாம். அணையானது அடையப்படும் வஸ்துவை விட வேருயிருப்பது போல் இதுவும் வேருகவேண்டு மென்ப தில்லை. (32)

புத்த்யர்த்த: பாதவத் **3-2-32.**

'ப்ரம்மம் நான்கு பாதங்கள் உடையது', 'இந்த ப்ராணி கள் எல்லாம் இதற்கு ஒரு பாதம்' என்று அளவிட்டதும் ஒரு வகையில் அதை மனதிற்கொண்டு த்யானம் செய்ய வாம். 'மனதிற்கு வாக் ஒரு பாதம் கண் ஒரு பாதம்' என்கி றதே. மனதுக்கு உண்மையில் பாதங்கள் உளவோ? இல் லையே. அதுபோலாகுக. (32)

அளவற்ற வஸ்துவை த்யானத்திற்காக மட்டும் அள விடலாமோ? கண்ணை மனத்திற்குப் பாதமென்றதற்குக் காரணம்தான் வேண்டுமே என்னில்.

ஸ்தாநவிசேஷாத் ப்ரகாசாதிவத் **3-2-33.**

கண் வாக்கு முதலானவை மனதின் வியாபாரமின்றி ஒன்றும் செய்யா. ஆக அந்தந்த இந்திரியத்தோடு ஒரு வகை ஸம்பந்தமுள்ளது. அந்தந்த ஸ்தான ஸம்பந்தத் தைக்கொண்டு மனத்தை வரையிட்டுச் சொல்வதில் குற்ற மில்லை. வெளிச்சம் எங்குமிருந்தாலும் சன்னலைக் கொண்டு சன்னல்வெளிச்சமெனப் பிரிக்கிறேம். ஆகாயம் எங்குமி ருந்தாலும் குடத்தை யிட்டு குடவான மென்று பிரித்துக் கூறுகிறேம். அது போலாம். (33)

உபபத்தே: ச **3-2-34.**

அம்ருதத்திற்கு ஸேது என்ற வாக்கியத்திற்கு அம்ரு தத்தை யடைவிக்கிறதென்ற பொருளாம். அதனுல் அம்ரு தம் வேருக வேண்டா. தன்னைத் தானே அடைவிக்கிறது; அடையப்பட்ட தான் அம்ருதமாயிருக்கிறதென்றே கருதின தாம். 'பரமாத்மா ஏதேனும் சாதாரண உபாயத்தால் அடை யப்படுகிறவனல்லன். அவனை யடைய விதிக்கப்பட்ட உபாயங்கள் கூட அவன் இந்த ஜீவாத்மா தன்னை யடைய வேண்டுமென்று ஸங்கல்ப்பிக்காதபோது உபாயங்களாகா. அவ்வாறு அவன் ஸங்கல்பிக்க அவனுக்கு நம்மிடம் ப்ரீதி யுண்டாகும்படி அவனிடம் நாம் சிறந்த ப்ரீதியை வைக்க வேண்டும். அவன்தானே தன்னை நமக்கு காணவைக்கி ருன்' என்கிற வாக்கியம் தனக்குத்தானே அவன் ஸேது வாகின்றமையை யறிவிக்கின்றதே. (34)

ததா அந்யப்ரதிஷேதாத் 3-2-35.

எங்கும் நிறைந்த புருஷனுக்கும் மேலான வஸ்து ஒன்றிருப்பதாக நேரிலே சொல்லியுளதென்ற நான்காவது காரணமும் சரியன்று. 'இவனை ஆள்கிறவனொருவன் இல்லை', 'சேதநாசேதநங்களைப் போலல்லாத இந்தப் ப்ரம்மத்திற்கு மேம்பட்டதொன்று :இல்லை'. 'இவனை விட வேறான உயர்ந்த வஸ்து இல்லை. இவனை விட ஸூக்ஷ்மமானது மில்லை. இவனுக்கு மேல் வியாபியான வஸ்துவு மில்லை' என்றவாறு ப்ரம்மத்திற்கு மேற்பட்டதில்லாமை விளக்கப் பட்டுள்ளதே. பூர்வபக்ஷி யெடுத்த வாக்யமானது, 'ததோ யத் உத்தரதரம் தத் அரூபம் அநாமயம்' என்றதே. இங்கே தத: — அதைக்காட்டிலும் யத்—யாதொன்று—உத்தரதரம் —மேம்பட்டதோ என்று பொருள் கொள்ளலாகாது. பின் எவ்வாறெனில்—தத:—ஆகையாலே அதாவது ஜகத்காரணத்வாதிகளான எல்லாப் பெருமைகளுமுடையதாய் இந்த ப்ரம்மமென்ற புருஷனே எங்கும் நிறைந்துள்ளனாகையாலே, உத்தரதரம்—எல்லாவற்றிற்கும் மேம்பட்டதாகச் சொல்லப்பட்ட யத்—யாதொன்று கீழ் உரைக்கப்பெற்றது —தத்—அது அரூபம் அநாமயம்—ப்ராக்ருதரூபம் முதலிய ஸகல தோஷங்களுமற்றது; அதனையே யறிந்து மோக்ஷம் பெறுவர் என்றதாம். இந்தத் தத்துவத்தை 'அத்ப்ய: ஸம்பூத:' என்கிற உத்ரநாராயணம், ஹிரண்யகர்ப்பஸூக்தமான எட்டு ருக்குக்களெல்லாம் ஓதின ப்ரம்மமிதென்றும் தைத்திரீயம் கூறும். கடலிற் பள்ளிகொண்ட பிரானைத் தொடங்கி இவனுக்கு மேற்பட ஒன்றுமில்லையென்றது தைத்திரீயம். (இப்படியிருக்க பரமசிவன் இதற்கு மேலென்றும், வ்யோமதாதீ மொன்றென்றும் பேச்சுக்கு வழி ஏது)

(35)

அநேந ஸர்வகதத்வம் ஆயாமசப்தாதிப்ய: 3-2-36.

'அந்த புருஷனால் எல்லாம் சூழப்பட்டது', 'உள்ளும் புறமும் வியாபித்திருப்பவன் நாராயணன்', எங்கும் எப்பொழுதும் வியாபித்த வெகு ஸூக்ஷ்மமான ஜகத்காரணவஸ்துவை அறிஞர் காண்கின்றனர்'. என்றவாறு ஆயாமத்தை-பரவுதலைச் சொல்லும் சொல் முதலியன கொண்டு இந்த ப்ரம்மமே எங்கும் பரந்துளதென்க. ஆக உலகுக்கு நிமித்த காரணமும் உபாதானகாரணமுமாய் உபாஸிக்கப்படுகின்றதும் அடையப்படுகின்றதுமானது இந்த ப்ரம்மமே யாகையால் இதற்கு மேலானது ஒன்றுமேயில்லை. (36)

(8) பலாதிகரணம்

உபாயங்களாக வேதத்தில் ஓதப்பட்டவைகளெல்லாம் இவனுடைய அனுக்ரஹமில்லை யாகில் உபாயங்களாக மாட்டா என்று உபபத்தேச்ச என்ற ஸூத்ரத்திலே குறிப்பிட்டார். 'எங்கும் ஒருவருடைய அனுக்ரஹம் வேண்டுவதில்லை. விதிக்கப்பட்ட செயல்களான யாகம் ஹோமம் முதலியனவே அனுஷ்டிக்கப்பட்டுப் பலனை யளிக்கும்' என்கிற ஜைமினி மதம் சரியன்று என்று அதன்மேல் விசாரிக்கப்படுகிறது.

ப்பலம் அத: உபபத்தே: **3-2-37.**

உபபத்தி தன்மதத்திற்கே யுள்ளதென்று ஜைமினி நினைக்கிறார். அதை நிராகரிக்க பாதராயணர் தமது சித்தாந்தத்தை முதலில் அறிவிக்கிறார்—

பலன் இந்த ப்ரம்மத்தினிடமிருந்தே பெறப்படுகிறது. செய்த செயலே பலனைக் கொடுக்குமென்னவொண்ணாதே. செயல் என்பது சில க்ஷணங்களில் அழிவது. பலன் நாம் பெறுவது வெகு காலம் கழித்து. அது தானில்லாத காலத்தில் வரும் பலனைத் தானே பெறுவிக்கிறதாகுமோ? ஸர்வஜ்ஞனாய் ஸர்வசக்தனாய் பரமதயாளுவாய் சிறந்த கொடையாளியாய் அனாதியாய் அழிவற்றவனுமான ஸர்வேச்வரன் கர்மாவைக் கண்டு உவந்து பலனளிக்கிறானென்றால் ஒரு குறையும் கூறவியலாது; மிகப் பொருத்தம் உண்டு. (37)

ச்ருதத்வாத் ச **3-2-38.**

'பிறக்காத இப் பெருமான் அன்ன மளிப்பவன், பண மளிப்பவன்', 'இவனே ஆனந்தப்படுத்துகிறான்' என்றவாறு போக மோக்ஷங்களை அவன் அளிப்பது ஓதப்பட்டுமுளதே. (38)

தர்மம் ஜைமிநி: அத: ஏவ **3-2-39.**

இப்படியிருக்க, பூர்வமீமாம்ஸை எழுதிய ஜைமினியானவர் தர்மங்கள் தாமே பலன்களை யளிப்பன. யுக்தியும் வேதமும் இப்பக்ஷத்திற்கு உள. உலகில் பயிரிடுவதால் பலன் பெறுகிறான். அங்குச் சில மாதங்கள் சென்ற பிறகு பலன் வருகிறது. எண்ணெய் தேய்த்துக்கொள்வதால் ஸுக மடைகிறான். அது உடனே வரும் பலன், இப்படி நேராகவும் சிலவற்றின் வாயிலாகப் பரம்பரையாகவும் செயல்கள் பயனளிக்கின்றன வாகையால் வேதத்திலும் அவ்வாறும். வேதவாக்யங்களும், 'சுவர்க்கம் பெற விரும்பினவன் யாகம் செய்யக்கடவன்,' 'ப்ரம்மத்தை யுபாஸிப்பவன்

அதை யடைவன்' என்றவாறு செயல்கள் பலன்களை யளிப்பதையே ஓதுகின்றன. செயல்கள் சில க்ஷணங்களிலே அழிகின்றனவாலும் அச் செயல்கள் அபூர்வமென்ற தொன்றை இடையில் உண்டுபண்ணிவிட்டு அழிகின்றன வென்றும், அந்தந்த அபூர்வம் பலன் பெறவேண்டும் காலம் வரை யிருந்து பலனைப் பெறுவிக்கிறதென்றும் அதன்வாயிலாகச் செயல்களே பலனை யளிப்பன என்றும் கொள்ள வேண்டு மென்றும் அவர் கருதுகிறார். (39)

பூர்வம் து பாதராயண: ஹேதுவ்யபதேசாத் 3-2-40.

பாதராயணரென்ற ஸித்தாந்தி (ஸூத்ரகாரர்) சொல்வது இங்கு முன் சொன்னதேயாம். அதாவது ஸர்வகாரணமான ப்ரம்மமே பலனை யளிப்பதென்றதே. அவனையே காரணமாக வேதம் சொல்லியிருப்பதால். அதாவது,'செயல் அழிந்துவிடுகின்றனவே; பின்னால் வரும் பலனை எவை யிருந்து செய்யும்' என்ற வினாவிற்கு விடையளிக்க ஜைமினியானவர் தான்தோன்றியாகி அபூர்வமென்றொரு வஸ்து இடையில் உண்டாகிறதென்கிறார். இது எங்காவது சொல்லப்பட்டுள்ளதா, காணப்படுகிறதா—எதற்கு இத்தனை ஆயாஸம் இவருக்கு. பலன் செயலினின்று எப்படி வருமென்றதை வேதமே விளக்கி யுரைத்துளதே. 'வாயுதேவதையைக் குறித்து யாகத்தை ஐச்வர்யம் வேண்டுமவன் செய்வதாம். வாயுவினிடம் தானே தன் வஸ்துவைக் கொண்டு இவன் விரைகிறான். அந்த வாயுதேவதையும் மிக்க விரைவுடைய தாகையாலே இவனை ஐச்வர்யத்தை யடைவிக்கிறான்' என்றது வேதம். இப்படி எங்கும் தேவதையே பலனளிப்பது கூறப்பட்டிருக்க ஏன் அபூர்வமாய் அபூர்வமென்றதொன்றைக் கல்பிக்கவேண்டும்? தேவதைகள் பலனளிக்கிறார்களென்றால் எல்லா தேவதைகளுக்கும் அந்தர்யாமியான பரமாத்மா அவர்கள் மூலம் உவந்து எல்லாவற்றிற்கும் பலனளிக்கிறானென்றே வேதாந்த வாக்கியங்களை நன்கு ஆராய்ந்தபோது தெளியலாகும். விதிவாக்யத்திற் சொன்ன விஷயத்தின்மேல் நமக்கு சில அம்சங்கள் தெளிய வேண்டியிருந்தால் அவ் விதிவாக்யத்துடன் சேர்ந்துள்ள வாக்யங்களைக் கண்டு அவற்றைத் தெரிந்துகொள்வதுண்டென்று மீமாம்ஸகரே யிசைந்ததாம். ராத்ரிஸத்ர மென்கிற யாகத்திற்கு ப்ரதிஷ்டை பலன் என்பதை யவ்வாறே சொன்னார்களே. ஆக ஸர்வேச்வரனே ஸர்வபலப்ரதனாவான். (40)

3-ம் அத்தியாயம் இரண்டாம்பாதம் முற்றிற்று.

உபாயமாகின்ற பரமாத்மா நம் செயலைக் கொண்டே உபாயமாகிறுனகையாலே மோக்ஷத்திற்காக நாம் செய்ய வேண்டும் உபாயங்களான வித்யைகள் இங்கே விசாரிக்கப் படுகின்றன.

(1) ஸர்வவேதாந்தப்ரத்யயாதிகரணம்

ஸர்வவேதாந்தப்ரத்யயம் சோதநாத்யவிசேஷாத் 3-3-1.

வேதாந்தத்தில் விதிக்கப்பட்ட முறைப்படி அனுஷ்டிக் கப்பெற்ற உபாஸனை யென்கிற பக்தியோகத்தினுல் மோக்ஷமென்றும், அந்த உபாஸனைகள் பலவகைகளென் றும் மேலே யறிவிக்கப்படும். ஒன்றென நினைக்கப்பட்ட உபாஸனையிலும் பன்மையுள்ளது என்கிருன் இங்குப் பூர்வ பக்ஷி. உபாஸனைகள் வேறு என்பதற்கு ப்ரமாணம் யாதென்னில்-பூர்வமீமாம்ஸையில் வேதத்தில் விதிக்கப்பட்ட கர்மங்கள் எல்லாம் ஒன்ரு, வெவ்வேரு என்று விசாரித்து, சப்தாந்தரம், அப்யாஸம், ஸங்க்யை, ஸம்ஜ்ஞை, குணம், ப்ரகரணுந்தரம் என்ற ஆறிலொரு ப்ரம்மாணமிருந்தால் வேரும் என்று முடிவு செய்யப்பட்டுளது. அதாவது—யாகம், தானம், ஹோமம் என்ற சொற்களைக் கேட்டபோது அதது வேறென்று நன்ருகத் தெரியும். இது சப்தாந்தரம். விதி இரண்டிருந்தால் ஒரு தரம் விதித்ததையே மீண்டும் விதிக்க முடியாதாகையாலே க்ரியை வெவ்வேரும். இங்கு அப்யா ஸம். இரண்டு, மூன்று என்றவாறு எண்ணிக்கையும் அநேக மில்லாதபோது சேரா வாகையாலே ஸங்க்யையும் ப்ரமா ணம். க்ரியைக்குப் பெயர் வெவ்வேருயிருந்தால் க்ரியை வேறு என்பது முண்டு, ஒரு த்ரவ்யத்தோடு ஒரு யாகத்தை விதித்துவிட்டு மற்ருெரு த்ரவ்யத்தோடு மீண்டும் யாகத் தைச் சொன்னுல் அங்கு க்ரியை வேறு. முன் யாகத்திற்கு ஏற்கவே த்ரவ்யம் கிடைத்துவிட்டதால் வேறு த்ரவ்யத்தை அது கொள்ளமாட்டாதாகையால். ஆருவது ப்ரகரணுந்தரம். முன் க்ரியையினுடைய ஸந்தர்ப்பத்திலே யில்லாமல் வேறி டத்தில் முன்க்ரியையைப்போன்றதொன்றைச் சொன்னு லும் அங்கே முன்க்ரியையே நினைத்தெடுக்கக் காரணமில்லை யென்று அந்தக் கிரியை வேறென்கிறது. இவற்றிலேதே னும் ப்ரமாணமுண்டா இங்கு என்று விசாரிக்கப்படுகிறது.

ஒவ்வொரு வேதத்திற்கும் பல கிளைகள் (சாகைகள்). ஒவ்வொரு சாகையின் முடிவும் வேதாந்தமாம். சாகைகள் வேருயினும் கிரியை, கூடுமிடத்தில் ஒன்றேயாம் என்று

மீமாம்ஸையிலே மொழியப்பெற்றுள்ளது. ஸம்யோகம், ரூபம், சோதனே, பெயர் இவை ஸமானங்களானுல் கிரியை ஒன்றெனப்பட்டது. ஸம்யோகமாவது ஸம்பந்தம். அதாவது-பலனே, ரூபமாவது க்ரியைக்கு வேண்டும் வஸ்து, சோதனேயாவது விதி—இதனுல்தான் எத்தனே சாகையில் அக்னிஹோத்ரம் சொல்லப்பட்டாலும் அது ஒன்றே, இப்படி தர்சமுமொன்று, பூர்ணமாஸமுமொனறு, ஸோமயோகமுமொன்றென்றவாறு.

இதன்படி இங்கு பார்க்கும்போது—வைச்வாநரவித்யையென்ற வித்யை பல சாகைகளிலுளது, இப்படியே அக்ஷர வித்யை, சாண்டில்யவித்யை முதலானவையும். எல்லா வைச்வாநரவித்யையும் ஒன்றுதானு, எல்லா அக்ஷரவித்யையும் ஒன்றுதானு என்றிங்கே விசாரமெழுகிறது. அதில் ஒருதரம் விதித்ததை மீண்டும் விதிக்க முடியாதாகையால் அப்யாஸமென்ற ப்ரமாணமுள்ளது, அதுபோல் ப்ரகரணுந்தரமென்ற ப்ரமாணமும் கொள்ளலாம். வெவ்வேறு சாகையானபடியாலே ஒரு ப்ரகரணத்திலென்ன வியலாது. ஆகையால் வைச்வாநரவித்யை, அக்ஷரவித்யை என்ற அந்தந்தப் பெயர் கொண்ட வித்யை யெல்லாம் ஒன்றே என்ன ஒண்ணுதென்று கேள்வி பிறக்கும். இக் கேள்விக்கு ஸமாதானமாகத் தான் பூர்வமீமாம்ஸையில் கர்மவிசாரம் செய்யும்போது கீழ்ச் சொன்னபடி ஸம்யோகம், ரூபம், சோதனே, பெயர் இவை வேறுபடாதபோது ஒன்றென்றே கொள்ள வேண்டுமென்றது. அதன்மேல் கர்மங்கள் விஷயத்தில் அந்த ந்யாயமிருந்தாலும் வேதாந்தத்திற் சொன்ன வித்யைகள்விஷயத்தில் அந்த நியாயம் இடம் பெருதென்று பூர்வபக்ஷி நினேக்கிருன். அதை மேலே நிராகரிக்கப் போகின்ருராய் இங்கும் அந்த நியாயம் இடம் பெறுமென்று முதல் இரண்டு ஸூத்ரங்களாலே காண்பிக்கிருர். ஸூத்ரார்த்தமாவது—எல்லா வேதாந்தங்களில் அறிவிக்கப்பட்ட அக்ஷர வித்யையும், அதுபோல் வைச்வாநரவித்யைமுதலானவையும் ஒவ்வொன்றே. சோதனே முதலான நான்கிலும் வேறுபாடின்மையால். (1)

பேதாத் ந இதி சேத் ஏகஸ்யாம் அபி **3-3-2.**

விதி அனேகமாயிருப்பதால் வித்யை ஒன்ருகா என்ன வேண்டா. ஒரே வித்யைவிஷயத்திலும் பல விதிகள் கூடும். அந்தந்த சாகையை ஓதும் புருஷர்கள் வேருனபடியாலே அவரவர்களுக்கு அந்த ஒரே வித்யையை அறிவிப்பதற்காக அங்கங்கே தனி விதிகள் இடம் பெறும். (2)

இப்படி பூர்வமீமாம்ஸா நியாயத்தை எடுத்துக் காண்பித்துவிட்டு பூர்வபக்ஷி அந்த நியாய மிங்கு வாராதென்று நினைத்ததற்குக் காரணத்தை எடுத்துக் கழிக்கிறர்—

ஸ்வாத்யாயஸ்ய ததாத்வே ஹி ஸமாசாரே
அதிகாராத் ச ஸவவத் ச தந்நியம: 3–3–3.

அதர்வசாகையான முண்டகோபநிஷத்திலே, சிரோவ்ரத முள்ளவருக்கே இந்த வித்யையை உபதேசிக்கவேண்டு மென்றுள்ளது. சிரோவ்ரதமாவது தணலுடன் பாத்ரத்தைத் தலையில் வைத்துக்கொள்வது. இது அதர்வவேதம் அத்யயனம் செய்பவருக்கே யுள்ளது. ஆக இந்த அக்ஷர வித்யை முண்டகத்திலிருப்பதும் ப்ருஹதாரண்யகத்திலிருப்பதும் ஒன்றுனல் அதர்வசாகிகளுக்கே இது வென்றதாகு மாகையால் ப்ருஹதாரண்யகத்திலே அதை விதித்தது வீணும், அதனல் சிரோவ்ரதத்துடன் கூடின அக்ஷரவித்யை வேறு, வேறிடத்திற் சொன்ன அக்ஷரவித்யை வேறெனத் தெரிகிறது. இதனல் ஸர்வசாகாந்யாயம் பூர்வமீமாம்ஸையிற் சொன்னது வித்யாவிஷயத்திலே இல்லையென விளங்கு மென்று பூர்வபக்ஷி நினைத்திருக்கிறன். அதற்கு மறுமொழி யாம் இது—வேதாத்யயனத்திற்கு சிரோவ்ரதம் வேண்டியதாகையாலே வந்தது அந்த வாக்யம். அதாவது முண்டக சாகையென்றே அங்கு ப்ரம்மவித்யை யென்ற சொல்லுக்குப் பொருளாம. சிரோவ்ரதிகளுக்கே இந்த பரம்மவித்யை யென்றுல் இந்த வேதத்தை ஓதுகின்றவர்கள் ஓதும்போது சிரோவ்ரதிகளாயிருக்கவேண்டு மென்றதே. இங்கு ப்ரம்ம வித்யை யென்ற சொல்லுக்கு அக்ஷரோபாஸனை யென்ற பொருளில்லை. அவர்களே உபாஸிக்கவேண்டு மென்றிங்கில்லை. ப்ரம்மமாவது வேதம், அவர்களுக்கே சொல்லிவைக்க வேண்டுமென்றன்ருே யிருப்பது. அது வேதாத்யாபனம். அந்த வ்ரத மின்றி அத்யயனம் செய்யக்கூடாதென்ற வாக்யத்தைக் கொண்டும் இதற்கு இதே பொருள் எனத் தெளியலாம். ஆகையால் தான் ஸமாசாரம் என்கிற க்ரந்தத்திலே இந்த சிரோவ்ரதத்தை வேதவ்ரதமென்றது. உபாஸநா வ்ரத மென்னவில்லை. ஆக சிரோவ்ரதம் அதர்வசாகை ஓதுவதற்கே உரியதாம். ஸப்தஸூர்யமென்ற பெயர் கொண்ட ஹோமம் முதலாய் சதௌதனம் என்றது வரையிலான ஸ்வஹோமங்களென்ற பேர்பெற்றவை அதர்வவேதிகளுக்கு ஏற்பட்ட ஒற்றை அக்னிக்கே ஸம்பந்தப்பட்டிருப்பது போலாம் இது. ஆகையால் வித்யை வெவ்வேறென்பதற்கு இது ஸாதகமாகாது. (3)

வித்யை யொன்று என்பதற்கு ஸாதகமு முளதென் கிறார்—

தர்சயதி ச. 3-3-4.

சாந்தோக்யத்திலே தஹரவித்யையிலே ஆகாசமென் னப்பட்ட பரமாத்மாவினுள் இருப்பவற்றை உபாஸிக்க வேண்டு மென்று விதித்து, அவையாவன அபஹதபாப்மத் வம் (பாபங்களற்றிருக்கை) முதலான கல்யாண குணங் களென்று மேலே விரித்துரைத்தது. தைத்திரீயத்திலே விரிந்துரைக்காமல், உள் இருப்பதை உபாஸிக்கவேண்டு மென இவ்வளவே சொல்லிநின்றது. இது வித்யை யொன் ருனபடியாலே வேறு வேதத்தினின்று இதைத் தெளியலா மென்றே கருத்தினு லென்னவேண்டும். ஆகையால் தஹர வித்யை யெங்குமொன்றே. (4)

உபஸம்ஹார: அர்த்தாபேதாத் விதிசேஷவத் ஸமாநே ச 3-3-5.

ஆகையால் வித்யை யொன்ருனபோது அவரவருக்கு அந்த வித்யை விதிக்குமிடத்திலே ஓதப்பட்ட குணங்களைப் போலவே வேறு வேதத்தில் அந்த வித்யையின் ஸந்தர்ப் பத்திலே சொல்லப்படும் குணங்களையும் சேர்த்துக்கொள் ளல் வேண்டும். இவைகளுக்குப் போல் அவைகளுக்கும் உபாஸனையின் உருவை யமைப்பதென்கிற பலன் ஒன்ரு கையால். (5)

(2) *அந்யதாத்வாதிகரணம்*

அந்யதாத்வம் சப்தாத் இதி சேந் ந அவிசேஷாத். 3-3-6.

பெயர் ஒன்ருயினும் வித்யை சில விடங்களில் வேறு படுகிறதென்கிறது இங்கு. மோக்ஷவித்யைகளான பரவித் யைகள் போல வேறு வித்யைகளும் வேறு பலன்களுக்காக உபநிஷத்தில் உபதேசிக்கப்படுகின்றன. அவற்றில் உத் கீதவித்யையு மொன்று. அது ப்ருஹதாரண்யகம் சாந்தோக் யம் இரண்டிலுமுளது. தேவதைகள் தங்கள் பகைவரான அஸுரரைப் பரிபவப்படுத்த உக்கீதத்தை எடுத்துக்கொண் டார்களென்று இரண்டிடத்திலுமுள்ளதாகையால் பெயரும் பலனுமொன்று. ஆனலும் உபாஸனையின் உருவம் வேறு படுகிறதென்று ஸித்தாந்தியின் கொள்கை. ஏனெனில்— சாந்தோக்கியம் உத்கீதத்தை ப்ராணவாயுவாக உபாஸிக்க வேண்டு மென்கிறது. ப்ருஹதாரண்யகமானது உத்கானம் பண்ணும் ரித்விக்கை ப்ராணனுக உபாஸிக்கவேண்டு மென்கிறது, ப்ராணனைப் பார்த்து தேவதைகள், நீ உத்கா னம் செய்யவேண்டும், உத்காதாவாயிருக்கவேண்டு மென்

இப்படி பூர்வமீமாம்ஸாநியாயத்தை எடுத்துக் காண்பித்துவிட்டு பூர்வபக்ஷி அந்த நியாய மிங்கு வாராதென்று நினைத்ததற்குக் காரணத்தை எடுத்துக் கழிக்கிறார்—

ஸ்வாத்யாயஸ்ய ததாத்வே ஹி ஸமாசாரே
அதிகாராச்ச ஸவவச்ச தந்நியம: 3-3-3.

அதர்வசாகையான முண்டகோபநிஷத்திலே, சிரோவ்ரத முள்ளவருக்கே இந்த வித்யையை உபதேசிக்கவேண்டு மென்றுள்ளது. சிரோவ்ரதமாவது தணலுடன் பாத்ரத்தைத் தலையில் வைத்துக்கொள்வது. இது அதர்வவேதம் அத்யயனம் செய்பவருக்கே யுள்ளது. ஆக இந்த அக்ஷர வித்யை முண்டகத்திலிருப்பதும் ப்ருஹதாரண்யகத்திலிருப்பதும் ஒன்ருனல் அதர்வசாகிகளுக்கே இது வென்றதாகுமாகையால் ப்ருஹதாரண்யகத்திலே அதை விதித்தது வீணும், அதனுல் சிரோவ்ரதத்துடன் கூடின அக்ஷரவித்யை வேறு, வேறிடத்திற் சொன்ன அக்ஷரவித்யை வேறெனத் தெரிகிறது. இதனுல் ஸர்வசாகாந்யாயம் பூர்வமீமாம்ஸையிற் சொன்னது வித்யாவிஷயத்திலே இல்லையென விளங்குமென்று பூர்வபக்ஷி நினைத்திருக்கிறன். அதற்கு மறுமொழியாம் இது—வேதாத்யயனத்திற்கு சிரோவ்ரதம் வேண்டியதாகையாலே வந்தது அந்த வாக்யம். அதாவது முண்டக சாகையென்றே அங்கு ப்ரம்மவித்யை யென்ற சொல்லுக்குப் பொருளாம. சிரோவ்ரதிகளுக்கே இந்த பரம்மவித்யை யென்ருல் இந்த வேதத்தை ஓதுகின்றவர்கள் ஓதும்போது சிரோவ்ரதிகளாயிருக்கவேண்டு மென்றதே. இங்கு ப்ரம்ம வித்யை யென்ற சொல்லுக்கு அக்ஷரோபாஸனை யென்ற பொருளில்லை. அவர்களே உபாஸிக்கவேண்டு மென்றிங்கில்லை. ப்ரம்மமாவது வேதம், அவர்களுக்கே சொல்லிவைக்க வேண்டுமென்றன்ருே யிருப்பது. அது வேதாத்யாபனம். அந்த வ்ரத மின்றி அத்யயனம் செய்யக்கூடாதென்ற வாக்யத்தைக் கொண்டும் இதற்கு இதே பொருள் எனத் தெளியலாம். ஆகையால் தான் ஸமாசாரம் என்கிற க்ரந்தத்திலே இந்த சிரோவ்ரதத்தை வேதவ்ரதமென்றது. உபாஸநா வ்ரத மென்னவில்லை. ஆக சிரோவ்ரதம் அதர்வசாகை ஓதுவதற்கே உரியதாம். ஸப்தஸூர்யமென்ற பெயர் கொண்ட ஹோமம் முதலாய் சதௌதனம் என்றது வரையிலான ஸவஹோமங்களென்ற பேர்பெற்றவை அதர்வவேதிகளுக்கு ஏற்பட்ட ஒற்றை அக்னிக்கே ஸம்பந்தப்பட்டிருப்பது போலாம் இது. ஆகையால் வித்யை வெவ்வேறென்பதற்கு இது ஸாதகமாகாது. (3)

வித்யை யொன்று என்பதற்கு ஸாதகமு முளதென் கிருர்—

தர்சயதீ ச. 3-3-4.

சாந்தோக்யத்திலே தஹரவித்யையிலே ஆகாசமென் னப்பட்ட பரமாத்மாவினுள் இருப்பவற்றை உபாஸிக்க வேண்டு மென்று விதித்து, அவையாவன அபஹதபாப்மத் வம் (பாபங்களற்றிருக்கை) முதலான கல்யாண குணங் களென்று மேலே விரித்துரைத்தது. தைத்திரீயத்திலே விரிந்துரைக்காமல், உள் இருப்பதை உபாஸிக்கவேண்டு மென இவ்வளவே சொல்லிநின்றது. இது வித்யை யொன் ருனபடியாலே வேறு வேதத்தினின்று இதைத் தெளியலா மென்றே கருத்தினு லென்னவேண்டும். ஆகையால் தஹர வித்யை யெங்குமொன்றே. (4)

உபஸம்ஹார: அர்த்தாபேதாத் விதிசேஷவந் ஸமாநே ச 3-3-5.

ஆகையால் வித்யை யொன்ருனபோது அவரவருக்கு அந்த வித்யை விதிக்குமிடத்திலே ஓதப்பட்ட குணங்களைப் போலவே வேறு வேதத்தில் அந்த வித்யையின் ஸந்தர்ப் பத்திலே சொல்லப்படும் குணங்களையும் சேர்த்துக்கொள் ளல் வேண்டும். இவைகளுக்குப் போல் அவைகளுக்கும் உபாஸனையின் உருவை யமைப்பதென்கிற பலன் ஒன்ரு கையால். (5)

(2) *அந்யதாத்வாதிகரணம்*

அந்யதாத்வம் சப்தாத் இதி சேந் ந அவிசேஷாத். 3-3-6.

பெயர் ஒன்ருயினும் வித்யை சில விடங்களில் வேறு படுகிறதென்கிறது இங்கு. மோக்ஷவித்யைகளான பரவித் யைகள் போல வேறு வித்யைகளும் வேறு பலன்களுக்காக உபநிஷத்தில் உபதேசிக்கப்படுகின்றன. அவற்றில் உத் கீதவித்யையு மொன்று. அது ப்ருஹ்தாரண்யகம் சாந்தோக் யம் இரணடிலுமுளது. தேவதைகள் தங்கள் பகைவரான அஸுரரைப் பரிபவப்படுத்த உக்கீதத்தை எடுத்துக்கொண் டார்களென்று இரண்டிடத்திலுமுள்ளதாகையால் பெயரும் பலனுமொன்று. ஆனுலும் உபாஸனையின் உருவம் வேறு படுகிறதென்று ஸித்தாந்தியின் கொள்கை. ஏனெனில்— சாந்தோக்கியம் உத்கீதத்தை ப்ராணவாயுவாக உபாஸிக்க வேண்டு மென்கிறது. ப்ருஹதாரண்யகமானது உத்கானம் பண்ணும் ரித்விக்கை ப்ராணனுக உபாஸிக்கவேண்டு மென்கிறது, ப்ராணனைப் பார்த்து தேவதைகள், நீ உத்கா னம் செய்யவேண்டும், உத்காதாவாயிருக்கவேண்டு மென்

ரூர்களானதால். 'இப்படிச் சொல்லமைப்பால் வெவ்வேரு மென்னவேண்டா. தொடக்கத்தில் உக்கீதத்திஞல் பகை வரை வெல்ல நினைத்தது இரண்டிடங்களிலும் ஒரே விதமாகச் சொல்லப்பட்டிருப்பதால்' என்கிருன் பூர்வபக்ஷி. ப்ருஹதாரண்யகத்திலும் கானம் பண்ணப்படும் உத்கீதத்தையே உத்காதாவாகச் சொல்லிற்றென்றது அவன் கருத்து. (6)

ஸித்தாந்தம்—

ந வா ப்ரகரணபேதாந் பரோவரீயஸ்த்வாதிவத். 3–3–7.

உத்கீதமாவது ஒவ்வொரு ருக்கிலும் ஸாமகானம் செய்யும்போது அந்த ஸாமத்தின் நடுபாகம். அந்த பாகத்தின் தொடக்கத்தில் ப்ரணவ முள்ளது. அந்த ப்ரணவத்தை மட்டும் உத்கீதமென்று தொடங்கி அதிலே ப்ராணத்ருஷ்டியென்ற உபாஸனத்தைச் சொல்லுகிறது சாந்தோக்யம். ப்ருஹதாரண்யகத்திலே அவ்வாறு உத்கீதசப்தத்தின் பொருளைக் குறுக்குவதற்குக் காரணமொன்று மில்லையாகையாலே ஸாமத்தின் நடுபாகம் மொத்தமுமே உத்கீதமாக வேண்டும். ஆக எப்படியும் உபாஸனை வேறுபடுகிறபடியால் வாக்யம் அமைந்திருப்பதற்கேற்ப ப்ருஹதாரண்யகத்திலே உத்காதாவையே ப்ராணஞக உபாஸிப்பதே நியாயம். தொடக்கத்தில் உத்கீதத்தைச் சொன்னதில் விரோதமில்லை. உத்கீத கானம் பண்ணுகிறவன் என்றபோது உத்கீதமும் அதில் அடங்கியுளதே. ஆகையால் வித்யை வேறு. சாந்தோக்யத்திலேயே உத்கீதத்தை பரமாத்மாவாகக் கொள்வதென்ற உத்கீத வித்யையு முளது. அதிலும் பரோவரீயஸ்த்வம், உயர்ந்ததற்கும் உயர்ந்திருக்கை என்கிற குணத்தோடு கூடின பரமாத்மாவின் த்ருஷ்டியாகிற வித்யை வேறு, செந்தாமரைக்கண்ணனை பொன்மய உருவமுடைய பரமாத்மத்ருஷ்டியாகிற வித்யை வேறு. அதுபோல் ப்ரணவமாகிற உத்கீதத்தில் ப்ராணத்ருஷ்டி (ப்ராணவாயுவாக நினைத்துக் கொள்வது) வேறு, முழு உத்கீத்த்தையும் கானம்செய்யுமவனிடத்தில் ப்ராணத்ருஷ்டியாகிற உத்கீத வித்யை வேறு என்க. (7)

ஸம்ஜ்ஞாதச் சேத் தத் உக்தம், அஸ்தி து தத் அபி: 3–3–8.

பெயர் ஒன்ருனதால் வித்யை ஒன்றெனப்பட்டதென்னில், வெவ்வேருயினும் பெயர் ஒன்ருகலாம். பூர்வமீமாம்ஸையிலேயே அக்னிஹோத்ரமென்ற பெயர் நித்யாக்னிஹோத்ரத்திற்கும், ஒரு ஸத்ரத்திலுள்ள மற்ருேர் அக்னிஹோர்த்ரத்திற்கும் இசையப்பட்டது. முன் ஸூத்ரத்திற் சொன்ன உத்கீதவித்யையிலேயும் காண்க. (8)

வ்யாப்தே: ச ஸமஞ்ஜஸம். **3–3–9.**

சாந்தோக்யத்திலே இதற்கு முன் உத்கீதப்ரணவத்தை மட்டும் கொண்டாலும் இங்கு ப்ருஹதாரண்யகத்திற்போலே முழு உத்கீதத்தைக் கொள்ளலாகாது. முன்பாகத்திற் போலே மேலேயும் ப்ரணவத்தை மட்டுமே கொண்டு உத்கீதவித்யைகளிருப்பதால் இடையிலும் அவ்வளவு மட்டும் கொள்வது அழகாம். (9)

(3) ஸர்வாபேதாதிகரணம்

ஸர்வாபேதாத் அந்யத்ர இமே **3–3–10.**

ப்ராணவித்யை சாந்தோக்கியத்திலும் ப்ருஹதாரண்யகத்திலும் கௌஷீதகியிலும் ஓதப்பட்டது. எல்லா இந்திரியங்களைக்காட்டிலும் ப்ராணன் உடலில் முன்னே கார்யங்களைச் செய்வதால் ஜ்யேஷ்ட்டமென்றும், அவையெல்லாம் இதற்கு அதீனங்களாகையாலே இது ச்ரேஷ்ட்டமென்றும் தெரிந்து அவ்வாறு ப்ராணனை உபாஸிப்பது ப்ராணவித்யையாம். ப்ராணனுக்கு அடங்கின வாக்கு முதலான இந்திரியங்களுக்கு வஸிஷ்ட்டத்வம் முதலான குணங்களும் கூறப்பெற்றன. வஸிஷ்ட்டத்வமாவது பணத்தையடைவிக்கும் பெருமையுடையதாகை. இது வாக்கைச் சேர்ந்தது. இப்படியே கண்முதலானவற்றிற்கும் ஒவ்வொரு குணம் கூறப்பட்டது. ப்ராணனோடு விவாதம் செய்த வாக்கு முதலான இந்திரியங்கள் ப்ராணனின் பெருமையை யறிந்து, தன் தன்குணத்தை ப்ராணனுக்கே சேர்த்தன. இதை,'நான் வஸிஷ்டையாயிருக்கிறேனென்பது நீ வஸிஷ்டனாயிருப்பதே' என்று வாக்கு பேசினது போன்ற வாக்கியங்களிலே காண்க. இப்படித் தம் குணங்களைப் ப்ராணனைச் சேர்ந்தனவாகச் சொல்வதென்பது கௌஷீதகியிலில்லை. ஆகையால் கௌஷீதகியிலுள்ள ப்ராணவித்யை வேறென்றான் பூர்வபக்ஷி. ஸித்தாந்தமாவது—ப்ராணன் ஜ்யேஷ்டம் ச்ரேஷ்டம் என்பதை, இந்திரியங்களுக்குள்ள குணங்களெல்லாம் ப்ராணனுக்குஅதீனங்கள் என்று சொல்லித்தான் ஸ்தாபிக்க வேண்டும். இந்திரியங்கள் ப்ராணனுக்கு அடங்கிநின்றது எல்லா இடத்திலும் கூறப்பட்டதே. ஆகையால் அவற்றின் குணங்களை ப்ராணனைச் சார்ந்ததாகக் கௌஷீதகியில் சொல்லாமற்போனாலும் சொன்னவண்ணமே யாகுமாகையால் சாந்தோக்யாதிகளிற்போல் கௌஷீதகியிலும் அவ்வம்சங்கள் கொள்ளத் தக்கவையே. ஆகையால் வித்யையொன்றே என்பதாம். (10)

(4) ஆனந்தாத்யதிகரணம்

ஆநந்தாதய: ப்ரதாநஸ்ய 3-3-11.

ஒரு வித்யையில் ப்ரம்மத்திற்குச் சொன்ன குணங்கள் மற்ற வித்யைகளிற் சொல்லாதபோது கொள்ளக்கூடா. இல்லையேல் எல்லா குணங்களும் கொள்ளப்படவேண்டும். அவையோ எண்ணற்றவை. ஆகையால் ப்ரம்மத்தினுடைய ஸத்யத்வம் ஜ்ஞாநத்வம் அநந்தத்வம் ஆநந்தத்வம் என்ற குணங்களும் சொன்னவிடத்தில் மட்டுமே நிற்குமென்றது பூர்வபக்ஷம். ஸிந்தாந்தமாவது—ஆனந்தம் முதலிய குணங்கள் எங்கும் ஆதரிக்கப்படும். அவற்றிற்கு விசேஷ்யமான ப்ரம்மம் எல்லா வித்யையிலு மிருப்பதால், அதாவது—எந்த குணங்களின்றியும் ப்ரம்மஸ்வரூபத்தை அறியமுடியுமோ, அந்த குணங்கள் சொன்ன விடத்தில்மட்டும் இருக்கும். எந்த குணங்களை விட்டு ப்ரம்மம் அறியவியலாதோ, அவை ப்ரம்மத்திற்கு ஸ்வரூபநிருபகதர்மங்களாகையால் எங்கும் கொள்ளப்படவேண்டியவை. இவை ஸ்வரூபநிரூபகதர்மங்கள்-வஸ்துவை யறிவிக்க அதனுடன் தோன்றும் தர்மங்கள்; மற்றவை நிருபிதஸ்வரூபவிசேஷணங்கள், அவையின்றியும் அறியப்பெற்ற வஸ்துவில் தோன்றுகின்றவைகள். ஆகையால் தைத்திரீயத்தில் ஆனந்தமயவித்யையிற் சொன்ன ஸத்யத்வ ஞானத்வ அநந்தத்வ ஆநந்தத்வங்கள் எங்கும் கொள்ளப்படும். (11)

ஆனந்தமய வித்யையில், ஆனந்தமயனை பரமாத்மாவுக்கு, ப்ரியமே தலை, மோதமே வலப்பக்கம், ப்ரமோதம் இடப்பக்கம் என்றெல்லாம் சில குணங்கள் கூறப்பெற்றன. ப்ரியமோதாதிகள் ஆனந்தத்தின் உட்பிரிவுகளே அத்தகைய தலைமுதலிய அவயவங்கள். இவையும் எங்குமுபாஸிக்கப்படுகின்றனவோ என்னில்—

ப்ரியசிரஸ்த்வாத்யப்ராப்தி: உபசயாபசயௌ ஹி பேதே 3-3-12.

ப்ரியம் தலையாகை முதலியன கொள்ளப்படா. அவை ப்ரம்மத்தின் குணங்களேயல்ல. அப்போது ப்ரம்மம் தலை கை முதலியன பல அவயவங்களின் சேர்க்கையாய் அது சிலவிடம் குறுகியும் சிலவிடம் பருத்தும் பலபடியாம். ஆக எங்கும் பரவியிருக்கை யென்பதுபோன்ற குணங்கள் குலையும். (12)

இதரே து அர்த்தஸாமாந்யாத் 3-3-13.

ஆனந்தாதிகுணங்கள் இவ்வாறல்ல. ப்ரம்மத்துடன் எப்போது மிருந்து கூடவே தோன்ற வேண்டியவையாய் ப்ரம்மத்திற்கு ஸமானங்களாகையால். (13)

ஆகில் பிரியம் தலையாயிருக்கை முதலானவற்றைச் சொன்னதென் எனில்—

ஆத்⁴யாநாய ப்ரயோஜநாபா⁴வாத். 3–3–14.

அவை யுபாஸனம் செய்தடையப்படவேண்டியவை யல்லவாகையாலே அவற்றிற்கு வேறு பலன் இல்லை யானது பற்றி, அவற்றைச் சொன்னது, ப்ரம்மம் ஒரே ஆனந்தமயம், ஆனந்தமல்லாத அம்சமே கிடையாதென்று நாம் மனதில் ஒருவாறு திடமாய்க் கொள்வதற்காக மட்டுமாம். (14)

ஆத்மசப்³தா³த் ச. 3–3–15

ஆனந்தமயனே ஆத்மா என்று சொன்னதால் ஆத்மஸ்வரூம் தலை, கை, கால் முதலிய அவயவங்களுடையதாகாதாகையாலும் ப்ரியசிரஸ்த்வாதிகள் குணங்களல்ல. (15)

ஆத்மக்³ருஹீதி: இதரவத் உத்தராத். 3–3–16.

ஐதரேயத்தில் 'ஆத்மா வொன்றே ப்ரளயத்தில் இருந்தது' என்ற வாக்கியத்திற்போலே இங்கும் ஆத்மசப்தத்தால் பரமாத்மஸ்வரூபத்தையே கொள்வதாம். மேலே, "நான் பலவாகக் கடவேன்; அதற்காகப் பிறப்பேனாக' என்று ஸங்கல்ப்பம் செய்தது அது'' என இருப்பதால். (16)

அந்வயாத் இதி சேத் ஸ்யாத் அவதா⁴ரணாத். 3–3–17.

ப்ராணமய—மநோமயாதிகளைச் சொல்லும்போதும் ஆத்மா என்ற சொல் இருக்கின்றதே. அவற்றைப் போல் இதுவும் ஆத்மாவன்றென்னலாமே என்னில், முதலில், 'ஆத்மாவினின்று ஆகாயம் உண்டாயிற்று' என்று ஓர் (முக்கியமான) ஆத்மாவைச் சொல்லி அது எது என்று விசாரிக்கும்போது ப்ராணமயாதிகளை இது ஆத்மா, இது ஆத்மா என்று காண்பித்துக்கொண்டே சென்று முடிவாக ஆனந்தமயனே ஆத்மா வென்று சொல்லிமுடித்ததால் அருந்ததியைக் காண்பிக்குமா போலே ப்ரம்மத்தைக் காண்பிக்க முன்னே ஆத்மாவல்லாதவற்றையும் ஆத்மாவாக ஏறிட்டுச் சொன்னதாம். ஆகையால் இங்கு எங்கும் ஆத்மசப்தம் ஆத்மஸ்வரூபத்தையே சொல்லி நிற்கும். (17)

(5) *கார்யாக்யாநாதிகரணம்*

கார்யாக்²யாநாத் அபூர்வம்: 3–3–18.

ப்ராணவித்யையில் மற்றொரு விஷயம் விசாரிக்கப்படுகிறது—'ஜ்யேஷ்ட்டமாய் ச்ரேஷ்ட்டமாய் உபாஸிக்கப்படும் ப்ராணன், 'எனக்கெது வஸ்த்ரம்' என்று தனக்கு அதீனங்க

ளான இந்திரியங்களைக் கேட்டது. தண்ணீரே வஸ்த்ரம் என்று அவை கூறின' என்று தண்ணீரை அதற்கு வஸ்த்ர மாகச் சொல்லி மேலே, 'ஆகையால்தான் புசிப்பதற்கு முன்னும் பின்னும் தண்ணீரை உடையாக்குகின்றனர். உடையைப்பெற்று அது அம்மணமாகாமலிருக்கிறது' என்றும், மற்றோரிடத்தில் 'ஆகையால் இங்ஙனமுணர்ந்தவன் புசிப்பதற்கு முன்னும் பின்னும் ஆசமனம் செய்யவேண்டும். அதனால் ப்ராணனை உடையுடையதாக்குகிறான்' என்றும் சொல்லிற்று. புசிப்பதற்கு முன்னும் பின்னும் இரண்டு ஆசமனங்களைச் செய்யவேண்டுமென்று ஸ்ம்ருதியில் ஆசமனம் விதிக்கப்பட்டதே. அதை விட வேறு ஆசமனம் வேதத்திலும் ப்ராணோபாஸகனுக்கு விதிக்கிறதென்றான் பூர்வபக்ஷி. ஸித்தாந்தமாவது ஆசமனம், தண்ணீரை உடையாக நினைப்பது என்ற இரண்டு விஷயங்கள் இங்கே சொல்லப்படுகின்றன. வேறுவகையில் அறியப்படாததாய் செய்யப்படவேண்டியதாயிருப்பதையே சொல்வது சாஸ்திரத்தின் ஸ்வபாவமாகையால் எல்லோருக்கும் பொதுவாக ஆசமனம் ஸ்ம்ருதியில் விதித்திருப்பதால் 'தண்ணீர் உடை' என்று நினைக்க வேண்டுவதே முன் அறியப்படாதது இங்கு விதிக்கப்படும். வேதவாக்கியத்தில், 'உடையுடையதாகச்செய்ததாக நினைக்கிறார்கள்' என்றே யுள்ளது; 'நினைக்கவேண்டும்' என்று விதியில்லை; ஆனாலும் விதி இருப்பதாகக் கொள்ளவேண்டும். அபூர்வமாய் அறியப்படாத விஷயமிருக்கிற இடத்தில் விதி இல்லாமற்போனாலும் விதியைக் கல்ப்பித்துக் கொள்ள வேண்டும். விதிக்கப்படுவதையே சொல்வதால், இது பூர்வ மீமாம்ஸையில், "வசநாநி து அபூர்வத்வாத்", "விதிர்வா ஸ்யாத் அபூர்வத்வாத்" என்ற ஸூத்ரங்களில் அறிவிக்கப்பட்டுள்ளது. (18)

(6) ஸமாநாதிகரணம்

ஸமாந: ஏவம் ச அபேதாத். **3–3–19.**

சுக்லயஜுர்வேதசாகை யொன்றிலேயே அக்னிரஹஸ்யமென்கிற பாகத்திலும் ப்ருஹதாரண்யகமென்ற பாகத்திலும் இரண்டு இடங்களில் சாண்டில்யவித்யை ஓதப்பட்டுளது. முதலில், மநோமயனும் ப்ராணசரீரனும், பாரூபனும், ஸத்யஸங்கல்ப்பனும், ஆகாசாத்மாவுமாயுள்ள ஆத்மாவை உபாஸிக்கவேண்டு மென்றது. பின்பாகத்தில், 'இந்த புருஷன் மநோமயன், பாரூபன், ஸத்யம், ஹ்ருதயத்தினுள் நெல் யவம் போன்றவன், ஸர்வத்தையும் தன் வசத்திலுள்ளவன், ஸர்வத்தையும் நியமிக்கிறவன், ஸர்வத்திற்

கும் ஸ்வாமி, ஸர்வத்தையும் பயமுறும்படி ஆஜ்ஞாபிக்கி றன்' எனவுள்ளது. ஓரிடத்தில் ஸத்யஸங்கல்பத்வமும், மற்றோரிடத்தில் வசியாயிருக்கை முதலியனவுமாக வெவ்வேறு குணங்களிருப்பதால் வெவ்வேறு வித்யை என்றது பூர்வபக்ஷம். மநோமயத்வாதிகுணங்கள் எங்கும் ஸமான மாயிருக்கும்போது ஸத்யஸங்கல்பத்வாதி ப்ரகாரத்திலும் ஐக்யமே யிருப்பதால் வித்யை வேறில்லை. ஸத்யஸங்கல்பத்வமென்ற குணமே வசியாயிருக்கை, ஈச்வரனா யிருக்கை யென்றவாறு விரித்துரைக்கப்பட்டதென்க என்பது ஸித்தாந்தம். (19)

(7) *ஸம்பந்தாதிகரணம்*

ஸம்பந்தாத் ஏவம் அந்யத்ர அபி. 3-3-20.

வ்யாஹ்ருதிசரீரகப்ரம்மவித்யை ப்ருஹதாரண்யகோபநிஷத்தில் விதிக்கப்பட்டுள்ளது. ஸூர்யமண்டலத்திலிருக்கும் புருஷன் யவன், வலக்கண்ணிலிருக்கும் புருஷனும் யவன், அவன் ஸத்யமெனப்பட்டவன், பூ: புவ: ஸுவ: என்ற வ்யாஹ்ருதிகளை சரீரமாக உடையவன். அவனுக்கு அஹஸ் என்றது இரஹஸ்யமான பெயர். இவ்வாறு தைவதத்தி (சூர்யவிஷயத்தி)லாம். அவனுக்கு அஹமென்பதும் இரஹஸ்யப் பெயர். இவ்வாறு உடலிலாம்' என இரு நாமங்கள் உபதேசிக்கப்பெற்றன. இங்கே ஸ்த்தானம் வெவ்வேறானாலும் உபாஸிக்கவேண்டிய உருவம் இரண்டிடங்களிலுமொன்றானபடியாலே எந்த இடத்தில் வேண்டுமானாலும் எந்தப் பெயரையும் கொள்ளலாம். ஆகையால் முன் சாண்டில்யவித்யையிற் போலே ஒரே உருவம் இரண்டிடங்களிலும் ஸம்பந்தப்படுவதால் ஓரிடத்திற் சொன்ன பெயர் மற்றோரிடத்திற்குமாமென்றது பூர்வபக்ஷம். (20)

ஸித்தாந்தம்—

ந வா விசேஷாத். 3-3-21.

இவ்வாறு இல்லை. அந்தந்தப் பெயர் அங்கங்குமட்டுமே கொள்ளப்படும், உபாஸனையில் உருவம்போலே இடமும் சேர்ந்ததாகையால் உபாஸிக்கப்படுமதில் வேறுபாடிருப்பதால் உபாஸ்யரூபம் வேறாகையால் உபாஸனைகள் இவை இரண்டேயாம். ஆகையால் வித்யைகள் இரண்டான படியாலே ஒரு பெயர் மற்றொன்றிற்கு ஆகாது. (21)

தர்சயதி ச. 3-3-22.

உபாஸிக்கப்படும் வஸ்துவின் இடம் வேறானபோதும் ரூபம் வேறாய் உபாஸனை வேறாகு மென்பதற்கு ஸாக்ஷியு

முண்டு. சாந்தோக்யத்திலே உத்கீதத்தை ஹிரண்மயபுருஷனாக உபாஸிக்க விதிக்கும்போது சூரியமண்டலத்தில் புருஷன் இருப்பதை முன்னம் சொல்லி அவனுடைய உருவத்தையும் விரித்துரைத்து கண்ணில் புருஷனைச் சொல்லும்போது, 'இந்த கண்ணிலிருக்கும் புருஷனுக்கும் சூரியமண்டலத்திலிருக்கும் புருஷனுடைய உருவமே உருவமாம் அவனைத் துதிசெய்யவேண்டுமவை இவனைத் துதிசெய்ய வேண்டுமவை யாம்' என்று அதிதேசம் செய்கிறது——— ஒரு வித்யையிற் சொன்னதை மற்றொன்றுக்குக் கொள்ளச் சொல்லுகிறது. சூர்யமண்டலம் கண் என்கிற ஸ்தானங்களுக்காக வித்யை வேறாகாதாகில் ஓரிடத்திற் சொன்னதே போதுமாகையால் அதிதேசம் செய்தல் வீணாம். ஆகையால் இத்தகைய வித்யை வெவ்வேறேயாகும். (22)

(8) ஸம்ப்ருத்யதிகரணம்

ஏதேனுமோர் உபாஸனபரகரணத்திலுள்ள குணம் அவ்வுபாஸனத்திலே சேரும். உபாஸனப்ரகரணத்திவில்லாத குணமாகில் எங்குச் சேருமென்பது விசாரிக்கப்படுகிறது.

ஸம்ப்ருதித்யுவ்யாப்தி அபி ச அத: **3–3–23.**

தைத்திரீயத்திலும் ராணாயணீயசாகைக்கிலபாகத்திலும் ஒரு மந்த்ரம் உளது. 'ப்ரம்மத்தினால் பண்டைய வீர்யங்கள் சேகரிக்கப்பட்டுள்ளன. மூத்ததான ப்ரம்மம் முன்னமே ஸுவர்க்கத்தில் பரவிற்று. ப்ரம்மமே ப்ராணிகளுக்குமுன் தோன்றிற்று. அந்த ப்ரம்மத்தோடு போட்டியிட எவன் வல்லன்' என்றது அதன் பொருள். இங்கே வீர்யங்களைச் சேகரிக்கை,மேலுலகிற் பரவல் என்றவாறு குணங்கள்கூறப்பட்டுள. எல்லா உபாஸனங்களிலும் இவற்றைக் கொள்ளலாம் என்பது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—மேலுலகைச் சூழ்ந்திருப்பதைச் சொன்னதாலே, ஹ்ருதயத்தினுள்ளே போலே சிறிய இடங்களால் அளவிடப்பட்டு விதிக்கப்பட்ட ப்ரம்மத்தின் உபாஸனங்களில் அது சேராது. ஆகையால் மேலுலகமென்ற ஸ்தானத்தின் ஸம்பந்தத்தை, முன் அதிகரணத்திற் சொன்ன வித்யையிலே போலே, சொல்லியிருப்பதால் பெரிய ஸ்தானத்தில் ஸம்பந்தப்பட்டதாக ப்ரம்மத்தை யுபாஸிக்கும் வித்யைகளில் தான் த்யுவ்யாப்தி (மேலுலகிற் பரவல்) என்ற குணம் சேரும். அத்துடன் சேர்த்தே வீர்யச்சேகரிப்பு என்ற குணமும் ஓதப்பட்டதால் அது சேருமிடத்திலேயே இதுவும் சேரும். ஆகையால் முன் சொன்ன பெயர் போல் இவை சில இடத்திற்கேயாம். (23)

(9) புருஷவித்யாதிகரணம்

புருஷவித்யாயாம் அபி ச இதரேஷாம் அநாம்நாநாத். 3-3-24.

புருஷவித்யை இரண்டிடங்களிற் சொல்லப்பட்டது ஒன்ரு வெவ்வேரு என்று விசாரிக்கப்படுகிறது—"கீழ்ச் சொன்ன படிகளை அறிந்த புருஷனுகிற யஜ்ஞத்திற்கு அவன்தானே யஜமானன், அவனது ச்ரத்தையே பத்னி, உடலே ஸமித்து" என்றவாறு புருஷனை யஜ்ஞமாக நினைப் பதாம் உபாஸனை யாகிற புருஷவித்யை தைத்திரீயத்தில் உளது. சாந்தோக்யத்திலும், "புருஷனே யஜ்ஞம், அவ னது ஆயுளில் முதல் இருபத்து நான்கு வருஷங்கள் யாக தினத்திய ப்ராதஸ்ஸவனம் என்ற காலைப்பாகம்" என்ற வாறு புருஷவித்யை யுளது. பேர் ஒன்ருனதாலும், சாந் தோக்யத்தில் இந்த வித்யையை யனுஷ்டிப்பதன் பலன் நூற்றுப்பதினறு வருஷகாலம் ஜீவித்திருப்பதென்றதைத் தைத்திரீயத்திலும் கொள்ளலாமாகையாலும் வித்யை யொன் றெனப் பூர்வபக்ஷமாம். பெயர் ஒன்றேயானுலும் ஓரிடத்தில் கல்பித்தவண்ணம் மற்ரேரிடத்திலே கலப்பனையில்லையா கையால், 'தானே யஜமானன், ச்ரத்தையே பத்னி' என்ற வாறு கல்ப்பனையுடைய தைத்திரீய புருஷவித்யைக்கு, 'ஆயுளின் பாகங்கள் மூன்றும் மூன்று ஸவனங்கள், பசியே தீக்ஷை' என்றவாறு கல்ப்பனையுடைய சாந்தோக்யபுருஷ வித்யையைக் காட்டிலும் வேருகுகையே தகும். தைத்திரீ யத்தில் கீழ்ச்சொன்னவகையை யறிந்தவன் என்று தொடங்கி அக்கல்ப்பனை செய்திருப்பதாலே இந்த புருஷ வித்யை முன் வித்யையோடு சேர்ந்ததென்றும், அங்கே சொல்லப்பட்ட ப்ரம்மப்ராப்தி என்ற பலனைத் தவிர வேறு பலனை அந்த புருஷவித்யை அபேக்ஷிக்காதென்றும் தெரி கிறது. சாந்தோக்யத்திலே 116 வருஷம் வாழ்வது பலன் என்றது. ஆகையாலும் வித்யை வெவ்வேரும். (24)

(10) வேதாத்யதிகரணம்

வேதாத்யர்த்தபேதாத். 3-3-25.

தைத்திரீயத்திற் கடையிற் சொன்னது அதற்கு முன் அங்கே விதிக்கப்பெற்ற வித்யையைச் சேர்ந்ததென்று கீழே சொல்லிற்று. அத் தைத்திரீயோபநிஷத்திலே முதலிலுள்ள மந்த்ரம் முதலானவையும் ப்ரம்மவித்யைக்கு அங்கமா, இல்லையா என்று விசாரிப்பதாம் இங்கு. அதற்காகப் பொது வாகவே ஒவ்வோர் உபநிஷத்திலும் முதலிற் சொன்னவை ப்ரம்மவித்யைக்கே சேர்ந்தனவா என்றும் விசாரமாம், ப்ரம்ம

வித்யையின் அருகிற் சொன்னவை ப்ரம்மவித்யைக்கே சேரு மென்றது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—அதர்வவேதோபநிஷத்தின் தொடக்கத்தில், 'உடலிலுள்ள சுக்ரதாதுவைப் பிரித்தெடு, ஹ்ருதயத்தைப் பிளந்தெடு' என்று சொல்லப்படுவதால் அது சத்ருவைக் கொள்வதாகிற அபிசாரகர்மத்திற்கே அங்கமாகும். ஐதரேயத்தில் தொடங்கப்பெற்ற மஹாவ்ரதமென்றது த்வாதசாஹயாகத்திற்கு அங்கமாகவே விதிக்கப்பட்டுள்ளது. இப்படி வித்யைக்குச் சேராத விஷயங்களானதால் வித்யைக்கு அங்கமாகாவே. அதுபோல் தைத்திரீயோபநிஷத்தின் முதலிலுள்ளதும், 'வேதத்தை ஓதப்போகிறேன்; ஓதினது வலிவுள்ளதாகுக' என்ற பொருளுடையதாகையால் அத்யயனத்திற்கே சேர்வதாம்; வித்யாங்கமன்று. (25)

(11) ஹாந்யதிகரணம்

ஹாநௌ து உபாயநசப்தசேஷத்வாத் குசா-ச்சந்தஸ்-ஸ்து-த்யுபகாநவத் தநுக்தம். 3-3-26.

வித்யையை யனுஷ்டித்தவனுக்குக் கடைசரீரத்தைவிடும் போது புண்யபாபங்களை விடுவதும், விடப்பட்டவற்றிற்கு வேறிடத்தில் புகுதலும் இரண்டும் ஒருபநிஷத்தில் சொல்லப்பட்டன. ஒன்றில் விடுவது மாத்திரம்; ஒன்றில் புகுதல் மட்டும். உபாஸனம் செய்கின்றவர் எல்லோருக்கும் இவை கடைசியாக நடக்கின்றவையே. ஆகிலும் ஒவ்வொன்றை மட்டும் ஒவ்வோரிடத்திற் சொன்னதால், எங்கு எது சொல்லப்பட்டதோ அதை மட்டும் அங்குச் சிந்தித்தால் போதுமென்கிறது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—புண்யபாபங்களை விடுவது முக்கியமானது. விடப்பட்டவை எங்குச் சென்றன என்பதை விவரிக்கப் புகுமிடமும் சொல்லப்பெற்றதாகையால் புகுதலைச் சொல்வதென்பது விடுதலைச் சொல்லும் பாகத்திற்கு அங்கமானது. ஆகையால் விடுதலென்பது எல்லோரும் சிந்திக்கவேண்டுவதாம். ஓரிடத்தில், "புண்யபாபங்களைத் தள்ளிவிடுகிறான்; அவனது பிள்ளைகள் அவன் சொத்தைக் கொள்ளுகிறார்கள்; சினேகிதர்கள் அவனது நல்வினைகளை; த்வேஷிகள் தீவினைகளை" என ஓதப்பெற்றதால் விடுதலும் சேர்தலும் த்யானிக்கப்படுகிறவண்ணம் எல்லாவிடத்திலும் ஆகுக. இதற்குக் கர்மகாண்ட விஷயங்கள் பல உதாரணமாக்கப் பெறும்.

அவையாவன—குசை, வேதம், ஸ்தோத்ரம், பின்பாட்டு என்றவையாம். இவற்றின் விரிவாவது—குசையாவது ஒருவித முளை. அது யாகத்திலே ஸ்தோத்திரத்தில் உபயோ

கப்படும்போது மந்த்ரங்களை எண்ணுவதற்காகவாம். அது மரத்தினால் செய்யப்பட்டதென்று பொதுவாக ஓரிடத்தில் சொல்லிற்று; அத்திமரத்தினாலானவை என்று வேறிடத்தில். இவ்விரண்டு வாக்யமும் ஒன்றாக்கப்படும். ஓரிடத்தில் தேவாஸுரர்களைச் சார்ந்த வேதங்களைச் சொல்ல வேண்டுமென்றது;இன்னுமோரிடத்தில்,'தேவர்களைச்சார்ந்தன முன்னமாகுக' என்று, சொல்லுவதில் ஒருமுறையைச் சொல்லிற்று. அவ்விரண்டும் சேரும். ஓரிடத்தில், ஸோம ரஸத்தை வைக்க இருக்கும் பாத்திரங்களான க்ரஹங்களி லொன்றான ஷோடசியென்பதைச் சார்ந்த ஸ்தோத்ரத்தை, ஹிரண்யத்துடன் தொடங்குவன் என்றது, வேறிடத்தில், 'பாதிசூரியன் தெரியும்போது' என்று அதற்குக் காலத்தைச் சொல்லிற்று. அவ் விரண்டு வாக்யங்களும் சேரும். ஓரிடத்தில் ரித்விக்குகள் பாடவேண்டு மென்றது, அத்வர்யு பாடக் கூடாதென்றது மற்றோரிடத்தில். அங்கும் அவை சேரும். அவ்வாறு விடுதலைப் பற்றிய வாக்யமும் புகுதலைப் பற்றியதும் சேருமென்றதாம். (26)

(12) ஸாம்பராயாதிகரணம்

ஸாம்பராயே தர்த்தவ்யாபாவாத் ததா ஹ்யந்யே. 3–3–27.

புண்ய பாபங்களை விடுவது சிந்திக்கப்படு மெங்குமென்றார் கீழ். எப்போது அவற்றை விடுகிறானென்பதை இங்கே தெளிவிக்கிறார். பராயமாவது மரணம். ஸம்பராயமாவது கடைசியாக உடலை விடுவது. அதுவே ஸாம்பராயமுமாம். புண்யபாபங்களால் அடையப்படவேண்டியது மேலே இல்லையாகையால் உபாஸகன் தான் கடைசியாக தேஹத்தை விடுங்காலத்திலேயே புண்யபாபங்களை விடுகிறான். 'அவனுக்கு அவ்வளவே தாமதம், எவ்வளவுவரையில் உடலை விடாமலிருக்கிறானோ' என்று வேதம் சொல்வதாலென்க.

பூர்வபக்ஷி சொல்வதாவது, 'பாபத்தை யுதறிவிட்டு சரீரத்தையும் விட்டு' என்ற வாக்யம் உடலை விடும்போது விடுவதைச் சொல்லும். 'விரஜை யென்ற நதிக்கு வந்து சேருகிறான், புண்யபாபங்களை விடுகிறான்' என்ற வாக்யம் வழியில் பாபங்களை விடுவதைச் சொல்லும். ஆகையால் ஒரு பாகம் முதலிலும், மற்றது பிறகும் விடப்படும். முழுமையும் முதலிலேயே விடப்பட்டால் பிறகு அர்ச்சிராதிமார்க்கத்தில் செல்வதுதானெங்ஙனமாமென்றதாம். ஸித்தாந்தி சொல்வது—ப்ரம்மத்தை யடைவது வித்யையின் பலன். அது தவிர புண்யபாபபலன் ஒன்றும் இவன் அனுபவிக்கப்போ

கிறதில்லை யாகையாலே அதற்கான கர்மங்களெல்லாம் கழிந்தேவிடும். 'அர்ச்சிராதிமார்க்கத்திலே போக ஸூக்ஷ்மசரீரம் வேண்டுமே அதனை யுண்டாக்கிவைக்கக் கர்மம் வேண்டாவோ' என்னில், வேண்டா. வித்யையானது ஸூக்ஷ்மசரீரத்தை உண்டுபண்ணுவதன்றுஹலும் ஸ்தூல சரீரம் கர்மங்கள் கழிந்தபோதே தொலைந்துவிட்டாலும் அர்ச்சிமார்க்கத்தினல் போவதற்காக வித்யையே ஸ்த்தூல சரீரத்தின் சிறிது அம்சத்தை நிறுத்திக்கொள்கிறதென்ற தாம். ஆகையால் தேகம் போகும்போதே எல்லாம் கழிகின்றன வென்றே உபாஸகன் சிந்தனை செய்யவேண்டும். (27)

ச்சந்தத: உபயாவிரோதாத். 3–3–28.

விரஜா நதி சென்ற பிறகு புண்யபாபங்களை விடுவதாகச் சொன்ன வாக்யத்திற்கு என்ன கதி என்னில்—

இஷ்டப்படி பொருள் கொள்ளலாம்; இரு வாக்யங்களோடு விரோதம் கூடாதாகையால். "குதிரை உரோமங்களை யுதறுமா போலே பாபத்தை யுதறி உடலையும் விட்டு" என்றதும், "உடலினின்று விடுமளவே தாமதம்" என்றதுமான இரண்டு வாக்யங்களோடு முரண்படாமைக்காக, "தேவயானமார்க்கத்திற்கு வந்து...விரஜைக்கு வருகிறுன், புண்யபாபங்களை உதறுகிறுன்" என்றவிடத்திலே புண்ய பாபங்களை விடுவதைச் சொல்லும் வாக்கியத்தை 'தேவ யானமார்க்கத்திற்கு' என்ற வாக்கியத்திற்கு முன்னே வைத்துப் பொருள் கொள்ளவேண்டும். (அர்த்தக்ரமத்தை யாதரித்துப் பாடக்ரமத்தை விடுவதென்பது ப்ரசித்தமாயிற்றே). (28)

கதே: அர்த்தவத்த்வம் உபயதா அந்யதா ஹி விரோத: 3–3–29.

கேள்வி—சில கர்மங்களை முன்னும் சிலவற்றைப் பின்னுமாக இருவகையாக விடுவதென்றால்தான், அர்ச்சிராதிமார்க்கத்தினல் செல்லுகிறுனென்ற வாக்யம் பொருள் உள்ளதாகும். ஸூக்ஷ்மசரீரத்திற்கு வேண்டும் கர்மமும் முன்னமே கழிந்தால் அதுவு மில்லையாகையாலே இவன் செல்லமுடியாதாகையால் தேவயானகதியைச் சொல்லும் வாக்கியத்தோடு முரண்படுமே. (29)

ஸித்தாந்தியின் கருத்து வெளியிடப்படுகிறது.

உபபந்ந: தல்லக்ஷணார்த்தோபலப்தே: லோகவத். 3–3–30.

தேவயாநமார்க்கம் கூடும். கர்மங்கள் கழிந்தாலும் கர்

மத்தினல் பெறப்படும் சரீரம் போன்று கார்யத்தை ஸாதிக்க வல்லதாய் கர்மமில்லாமலே பெறப்படும் சரீரமும் ப்ரமாணங்களால் அறியப்படுவதால். மோக்ஷம் அடைந்தவனைப் பற்றி, 'கர்மவச்யனுகாமல் ஸ்வராட்டாகிருன். ஸர்வலோகங்களிலும் இஷ்டப்படி ஸஞ்சரிக்கிருன்' என்கிறதே. உலகிலும் அரசனை யாச்ரயித்தவனுக்கு ஆச்ரயிப்பதற்கு முன்னே இருந்த வஸ்துக்களுக்கு மேலான வாழ்க்கைக்கு வேண்டும் வஸ்துக்கள் கிடைக்கின்றனவே. அது போலாம். ஸர்வஜ்ஞனுய் ஸத்யஸங்கல்பனுன பிரானை உபாஸிப்பவருக்கு எல்லாம் கூடும். (30)

யாவததிகாரம் அவஸ்த்திதி: ஆதிகாரிகாணும். 3–3–31.

ப்ரம்மத்தை உபாஸிப்பவருக்கு உடலை விடும்போதே எல்லா வினைகளும் போய்விடுமோ? ஜ்ஞானிகளான வஸிஷ்டாதிகள் கர்மபலனுக வேறு தேஹம் பெற்றதும், புத்ராதிகளின் பிறப்பு இறப்பு முதலானவற்ருல் ஸுகதுக்கங்களை யனுபவித்ததும் ப்ரமாணஸித்தமல்லவோ எனில்—

ப்ராரப்தகர்மபலனை யனுபவிக்க இழிந்தவர்களுக்கு அதுவரையில் இங்கு இருப்பாம். அதற்குட்பட்டுப் பல பிறவிகளும் மற்று மெல்லாம் இருக்கும். புண்யபாபங்கள் எல்லாம் விடப்படு மென்று கீழே சொன்னது ப்ராரப்தத்தின் முடிவான சரீரத்தை விடும்போதே யல்லது அதற்கு முன்சரீரத்திலன்றென்க. (31)

(13) *அநியமாதிகரணம்*

அநியம: ஸர்வேஷாம் அவிரோத: சப்தாநுமாநாப்யாம். 3-3-32.

கீழ்ச்சொன்ன கதி—அதாவது – அர்ச்சிராதி மார்க்கம், எந்த வித்யையில் அந்த மார்க்கத்தைப் பற்றினது சொல்லப்படுகிறதோ அந்த வித்யையிலே இழிந்தவர்களுக்கு மட்டுமா அல்லது ஞானிகள் எல்லோருக்குமா என்பது விசாரிக்கப்படுகிறது—மற்றவர்க்கும் அதே மார்க்க மென்பதற்குப் ப்ரமாணமில்லையாகையாலே சிலர்க்குமட்டுமே யென்கிருன் பூர்வபக்ஷி. பஞ்சாக்னிவித்யையில், 'இதனை யவர் அறிந்துளரோ, மற்றும் அரண்யத்தில் ச்ரத்தையுடன் ப்ரம்மத்தை யுபாஸிப்பவர் யவரோ, எல்லோரும் அர்ச்சிராதிமார்க்கம் புகுகின்றனர்' எனவுளதே யென்னில்—அதுவும் அர்ச்சிராதி மார்க்கத்தைக் குறித்திருக்கும் உபகோஸலவித்யை முதலான வற்றைமட்டுமே கருதும். இங்ஙனமில்லையாகில்—பஞ்சாக்னிவித்யையிற் சொன்னதே போதுமாயிருக்க உபகோஸலாதிவித்யைகளில் அதை யேன் ப்ரஸ்தாவிக்கவேண்டு

மென்றது பூர்வபக்ஷியின் கருத்து. ஸித்தாந்தமாவது—பஞ்சாக்னிவித்யையிலுள்ள வாக்யத்தின் ஸ்வாரஸ்யத்தை பாதிக்கலாகாது. ஆகையால் எல்லோருக்கும் அதுவே மார்க்கம். ப்ரம்மவித்யையைப் புகழ்ந்து வரும்போது சொல்ல வேண்டியிருந்ததால் உபகோஸலவித்யையிற் சொன்னது. அதனுல் வேறு வித்யைக்கு இது இல்லையெனலாகாது. ஆகையால் இன்னுருக்குதான் என்று ஸங்கோசப்படுத்துவதில்லாததாய் இது எல்லாருக்குமேயாம்; ச்ருதியும், கீதை போன்ற வாக்யமும் பொதுவாகவே யிருப்பதா லப்போதே அவற்ருேடு முரண்படாததாம். (32)

(14) அக்ஷரத்யதிகரணம்

அக்ஷரதியாம் து அவரோத: ஸாமாந்ய-தத்பாவாப்யாம் ஔபஸதவத் தத் உக்தம். **3-3-33.**

அர்ச்சிராதிமார்க்கம் பொதுவானது போல், அக்ஷரவித்யையிற் சொல்லப்பட்ட அம்சமும் பொதுவாகுமென்கிறது. ப்ருஹதாரண்யகத்திலே அக்ஷரவித்யையில், 'இந்த அக்ஷரத்தை அந்தணர்கள், பெரிதன்று, சிறியதன்று, குட்டையன்று, நீண்டதன்று என்றவாறு சொல்லுகின்றனர்' எனவுளது. முண்டகோபநிஷத்திலும், 'பரவித்யையினுலே யடையப்படுகிறது இந்த அக்ஷரம். இந்திரியங்களால் அறிய முடியாதது, காமேந்திரயத்திற்குப் பிடிபடாதது, கோத்ரம் நிறம் என்றவை யெல்லாம் இல்லாதது' என்னப்பட்டது. இந்த பெரிதாகாமை முதலான குணங்கள் இந்த வித்யையில் மட்டுமா, எல்லா ப்ரம்மவித்யைகளுக்கும் பொதுவா என்று விசாரிக்கப்படுகிறது. ஒரு வித்யையிற் சொன்னது மற்ருெரு வித்யைக்கு எவ்வாறு கூடுமென்கிருன் பூர்வபக்ஷி. ஸித்தாந்தமாவது—ப்ரம்மம் எல்லா வித்யைக்கும் ஸமானமானதால் இந்த தர்மங்கள் பிரம்மத்தின் தன்மையானதால்அக்ஷரத்திற்குச் சொல்லப்பட்ட இந்த தர்மசிந்தனைகளை எல்லாவித்யைகளும் க்ரஹிப்பதாம். கீழ் ஆனந்தாத்யதிகரணத்திலே ஸ்வரூபநிரூபக தர்மங்களானபடியாலே ஆனந்தமயவித்யையிற் சொன்ன ஆனந்தத்வாதிகள் எல்லாவித்யைகளுக்கும் பொது என்ருேம். ஸ்ரூபநிரூபகதர்மங்கள் வேறு வஸ்துக்களைக்காட்டிலும் தம் தர்மியை வேருக்கிக் காண்பிக்கும். ஆனந்தத்வாதி தர்மங்களைக்கொண்டு ப்ரம்மத்தையறியும்போது அசேதனங்களைக்காட்டிலும் வேருக அதை யறியமுடிந்தாலும் சேதனங்களைக்காட்டிலும் வேருகஅறியமுடியவில்லை. சேதனங்களுக்கும் ஆனந்தத்வாதிகள் உளவாதலின். ஆகையால் அவற்றினும் வேருகப் ப்ரம்மத்தை யறிவதற்கு இங்குச் சொன்ன

தர்மங்களைக்கொண்டும் ப்ரம்மத்தை யறியவேண்டும். இந்த அஸ்தூலத்வாதி தர்மங்களையெல்லாம் சொன்னது அமலத்வம் என்றதைச் சொல்வதற்காக எனக் கொள்க. ஜீவர்கள் துக்கானுபவம் செய்யும்படி ப்ரம்மத்திற்குப் பராதீனர்களானதால் அமலர்ாகமாட்டார். ஆக இந்த அஸ்த்தூலத்வாதிகளும் அமலத்வமாகி ஸ்வரூபநிருபக தர்மங்களிற் சேர்ந்தபடியால் எல்லா வித்யைகளும அஸ்தூலத்வாதி தர்மங்களின் சிந்தனைகளை உட்கொள்ளும்.

இதற்கு த்ருஷ்டாந்தம் ஔபஸதம்—உபஸத்து என்ற தர்மத்திற்கு அங்கமான மந்த்ரம். இந்த உபஸத்தென்பது யஜுர்வேதத்திலே விதிக்கப்பட்டது. இதற்குள்ள இந்த மந்த்ரம் ஸாமவேதத்தில் படிக்கப்பட்டது. யஜுர்வேதத்தில் விதித்த கர்மாவுக்கு அங்கமான மந்திரத்திற்கு ஸ்வரமானது வல்லிசையன்றி மெல்லிசையாம். ஆக மந்த்ரம் ஸாமவேதத்தைச் சேர்ந்ததானலும் உபஸத்து யஜுர்வேதக்ரியையானதால் இந்த மந்த்ரம் அதற்கு அங்கமானதால் மெல்லிசையைக் கொள்வதுபோல் இங்கும் அஸ்தூலத்வாதிஜ்ஞானங்களுக்கு அங்கியான ப்ரம்மக்ரஹணம் ஸர்வவித்யா ஸாதாரணமானதாலும் இவை அதற்கின்றியமையாதவை யானதாலும் இந்த அறிவுகளுக்கு ஸர்வவித்யாஸம்பந்தமுண்டென்றவாறு. ஸாமவேதத்திலிருந்தாலும் அதற்கு அதன் ஸ்வரமாகத் தோன்றின வல்லிசை வாராதென்பது பூர்வமீமாம்ஸையிலே சொல்லப்பட்டது. (33)

இயத் ஆமநநாத். 3–3–34.

முன்சொன்ன ஆனந்தத்வாதிகளும் இப்போது சொன்ன அஸ்த்தூலத்வாதிகளான அமலத்வமும் ஸ்வரூப நிரூபக தர்மங்கள். இவ்வளவால் ப்ரம்மவிஷயத்திலே நன்கு பாகுபாட்டுடன் அறிவு நமக்கேற்பட்டுவிடுவதால் இவ்வளவேயாம்; 'ஸர்வ கர்மா ஸர்வகந்த:' என்றவாறு சொன்ன மற்ற தர்மங்களெல்லாம் ஸ்வரூபநிரூபகங்களல்ல. (34)

(*15*) *அந்தராபூதக்ராமாதிகரணம்*

அந்தரா பூதக்ராமவத்-ஸ்வாத்மந: அந்யதா பேதாநுபபத்தே: இதி சேத் ந உபதேசவத். 3–3–35.

உஷஸ்தர் யாஜ்ஞவல்க்யரை ஒரு கேள்வி கேட்டார். அதற்கு அவர், 'ப்ராணாதிகளைக்கொண்டு ப்ராணநாதிவ்யாபாரத்தைச் செய்கின்றவன் உனக்கு ஆத்மா எங்கும் உள் இருப்பவன்' என்று விடையளித்தார். அதே கேள்வியை மீண்டும் கஹோளர் கேட்டார். அதற்கு அவர் முன்சொன்னதையே சொல்லாமல், 'பசி தாகம் சோகம் மோஹம் மூப்பு

இறப்பு இவற்றைக் கடந்தவன் உனக்கு ஆத்மா எங்கும் உள் இருப்பவன்' என்றார். இங்கு உஷஸ்த வித்யையும் கஹோளவித்யையும் வேறு, ஒன்று என்று விசாரிக்கப்படு கிறது. விடை வெவ்வேறு விதமா யிருப்பதாலும் முதலிற் சொன்ன ப்ராணநாதி வியாபாரங்கள் ஜீவனுடையவை யான தாலும் முதல் வித்யை ஜீவவித்யை, இரண்டாவது ப்ரம்ம வித்யை என்றது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—அந்தரா= இடையில் உஷஸ்தருடைய கேள்விக்கும் கஹோளருடைய கேள்விக்கும் இடையிலுள்ள யாஜ்ஞவல்க்யவாக்யமானது பூதக்ராமவானை — பஞ்சபூத வர்க்கத்தையுடையவனை ஜீவாத்மாவைப் பற்றியது. இல்லாவிடில் மறுமொழி வெவ் வேறாகமாட்டா என்னவேண்டா. ஸத்வித்யோபதேசத் திலே போலே ஒரே விஷயத்தில் மறுமொழி வேறாகலாமே யென்றதாம். 'எங்குமுள்ள ஸாக்ஷாத்ப்ரம்மம் எதுவோ, எல்லாவற்றிற்கும் ஸூக்ஷ்மம் எதுவோ, அதைச் சொல்' என்ற கேள்வியே இருவரும் கேட்டிருக்க மறுமொழி ஒன்று ஜீவனைப் பற்றினதாகாது. அவன் ஸர்வாந்தரனல்லனே— என்று ஸித்தாந்தியின் கருத்தாம். இதன்மேலும் பூர்வபக்ஷி நினைக்கிறான் அந்தரா=ஸர்வாந்தரவிஷயமான உஷஸ்தரு டைய கேள்வி ஜீவாத்மாவைப் பற்றியே; ஜீவாத்மாவும் பஞ்ச பூதமயமான சரீரம், பதினொரு இந்திரியங்கள், ஐந்து ப்ரா ணன்கள் என்றவாறான பூதக்ராமமுடையனாதால் ஸர்வ என்றதால் இவற்றைக் கொண்டு ஸர்வாந்தரனாக அவனை வைத்துக்கூறலாமே என்றவாறு. அதற்கும் ஸித்தாந்தி சொல்வதாவது—ஸத்வித்யோபதேசத்திலேபோலே எல் லாக் கேள்விகளும் ப்ரம்மவிஷயமாகக்கூடியன வாயிருக்க வெவ்வேறு வித்யையாக்குவது யுக்தமன்றென்றதாம். ஜீவன் செய்யும் ப்ராணநாதி வியாபாரங்களுக்கும் அவனே மூலகாரணமாகையால் முதலிலும் பரமாத்மாவையே சொன் னதாம். ஜீவனைப் போலல்லன் அவன் என்று அவன்மேன் மையை நன்கு உணர்த்துவதற்காகவே, மீண்டும் கேட்கும் போது, மறுமொழி வேறு மொழிந்ததாம். (35)

வ்யதிஹார: விசிம்ஷந்தி ஹி இதரவத். **3-3-36.**

உஷஸ்தருக்குச் சொன்ன தர்மத்தைக் கஹோளரும், அவருக்குச் சொன்னதை இவரும் சேர்த்துக்கொள்ளவேண் டும்; ஒரு ஸர்வாந்தரப்ரம்மத்திற்கே யாஜ்ஞவால்க்யங்கள் இந்த விசேஷணங்களை யிடுகின்றனவே. ஸத்வித்யையில் ஒவ்வொரு மறுமொழியிற் சொன்ன விசேஷத்தையும் ஸத் என்ற ப்ரம்மத்திற்கே ச்வேதகேது கொள்வதுபோலாம் இது. (36)

ஸத்வித்யையிலும் வெவ்வேறு உபாஸ்யமாய் வித்யா பேத மிருக்கட்டுமே யென்னவேண்டா—

ஸா ஏவ ஹி ஸத்யாதய: 3–3-37.

முன்னே ஸ்ருஷ்டிக்கு ஸங்கல்ப்பம் செய்ததாகச் சொல்லப்பட்ட ஸத் என்ற தேவதையே எங்கும் கொள்ளப் படும். ஸத்யத்வாதிகுணங்களே, "ஐததாத்ம்யம் இதம் ஸர்வம், தத் ஸத்யம், ஸ ஆத்மா, தத் த்வம் அஸி" என்ற வாக்யத்தை ஒவ்வொரு மறுமொழியிலும் படித்துக் கூறப்பட்டுளவே. (37)

(*16*) *காமாத்யதிகரணம்*

காமாதீ இதரத்ர தத்ர ச ஆயதநாதிப்ய: 3–3–38.

இரண்டிடங்களிலுள்ள தஹரவித்யை வெவ்வேறு, ஒன்று என விசாரிக்கப்படுகிறது. சாந்தோக்யத்தில், "ப்ரம்மத்திற்குப் பட்டணமான இந்த சரீரத்திலே தாமரைப் பூப்போன்ற சிறிய இடமுண்டு. அதனுள் ஆகாசமென்ற பரமாத்மா உளன், அங்கிருக்கும் அபஹதபாப்மத்வம், ஸத்ய காமத்வம் முதலான குணங்களையும் அவனையும் உபாஸிக்க வேண்டும் என்றோதப்பெற்றது. ப்ருஹதாரண்யகத்தில், 'ஹ்ருதயத்திலே உள்ள ஆகாசத்திலே சயனித்திருக்கு மவன் ஸர்வத்தையும் வசமாக்கி நியமிக்கிறவன்' என்று உபாஸிக்கப்படவேண்டியவனைச் சொல்லிற்று, முதலில் ஆகாசசப்தத்தினல் சொல்லப்பட்ட வஸ்துவுக்கு உபாஸனம். அது ஸத்யகாமத்வாதிகுணங்களையுடையது, மற்ருென்றில் ஆகாசசப்தத்தால் சொல்லப்பெற்ற அந்த வஸ்துவினுள் இருக்கும் வேருெருவனுக்கு உபாஸனம். அவனுக்கு வசித்வம் ஈசானத்வம் முதலியன குணங்கள். ஆக வித்யைகள் வேறு என்றது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—ஸத்யகாமத்வாதி குணங்கள் ப்ருஹதாரண்யகத்திலும் சாந்தோக்யத்திலுமுள்ளன. ஹ்ருதயத்தை இடமாகவுடைத்தாயிருக்கை இரண்டுக்கு முண்டாகையாலும், ஸத்ய ஸங்கல்ப்பத்வம் என்ற குணத்தின் விரிவேயாம் வசித்வாதிகளென்று முன்னமே சாண்டில்யவித்யாவிசாரத்திலே சொல்லியிருப்பதால் இரண்டிடங்களிலும் ஸத்யஸங்கல்ப்பத்வமுமுண்டாகையாலும் ஒன்றே ஈரிடங்களிலும் சொல்லப் படுவதால். 'ஆகாயம்' 'ஆகாசத்திலிருப்பவன்' என்றதைக் கொண்டு வேறென்ன முடியாது. முதலில் ஆகாசம் நன்கு ப்ரகாசிக்கும் பரமாத்மா. பின்வாக்யத்தில் ஆகாசமாவது

ஹ்ருதயாகாசமான வானமென்னலாமே. ப்ரம்மப்ப்ராப்தியாம் பலனையும் இரண்டிடங்களிற் சொல்லியிருக்கின்றது. (38)

ஆதராத் அலோப: **3-3-39.**

சாந்தோக்யத்திலே ஸகுணப்ரம்மம் உபாஸ்யமாகத் தெரிகிறது, குணங்களைப் பிரித்தெடுத்து உரைத்ததால். ப்ருஹதாரண்யகத்திற்கு குணங்களைச் சொல்வதில் நோக்கில்லை; 'இங்குப் பல வஸ்துக்களில்லை. ஒன்றுமில்லை, ஒன்றுமில்லை' என்று ஒன்று மின்றியிருக்கும் ஆத்மாவையே உபாஸிக்கவேண்டுமென்று நிர்குணத்தைச் சொல்வதால். ஆகையால் வித்யைகள் வேறென்னில்—

வேதம் தவிர வேறு ப்ரமாணத்தினுல் அறியமுடியாத வசித்வாதிகளை மிக்க ஆதரத்துடன் பலகால் ப்ருஹதாரண்யகம் பகர்வதால் அவற்றைக் கண்ணழிக்கலாகாது. 'நேஹ நாநாஸ்தி' என்பதற்கு ப்ரம்மத்தைவிட்டு ஒரு வஸ்துவும் இல்லையென்பது பொருளாம். 'நேதிநேதி' என்பதற்கு இதர வஸ்துக்களைப்போல் அவன் ஆகான் என்றதே பொருளல்லது நிர்குணம் நிஷ்ப்ரபஞ்சமென்றது பொருளாகாது. (39)

ஸகுணத்தின் உபாஸனத்திற்குப் பலன் மோக்ஷமாகாது; தந்தை, தாய் முதலான பேறுகளைப் பெறுவது அவனுக்குப் பகரப்பெற்றதே. ப்ருஹதாரண்யகத்திற்சொன்ன வித்யைக்கு அபயம் பெறுவதாம் மோக்ஷம் பலன் என்று வேறுபாடு உளதே என்னவேண்டா—

உபஸ்த்தீதே அத: தத்வசநாத். **3-3-40.**

ஜீவன் பரஞ்சோதியை யணுகினபோது அது காரணமாக இவனுக்கு ஸத்யஸங்கல்ப்பத்வாதிகள் தோன்ற அதனுல் இஷ்டப்படி துன்பம், பயம் எல்லாம் சிறிதுமின்றி எங்கும் ஸஞ்சரிப்பதும், தந்தை தாய் முதலான வேண்டுமவற்றையெல்லாம் பெறமுடிவதும் சொல்லப்படுகிறதாகையால் ஈச்வரனுக்குப்போலே முக்தனுக்கும் அவை வருவனவாகையால் ஒன்றும் ஸாம்ஸாரிகபலனுகாது. ஆகையால் இரண்டும் ஒரே ஸகுணதஹரவித்யையாம். (40)

(17) தந்நிர்த்தாரணுதிகரணம்

தந்நிர்த்தாரணுநியம: தத்த்ருஷ்டே: ப்ரதக் ஹி அப்ரதிபந்த:ப்பலம். **3-3-41.**

தஹரவித்யையில் பலன் வேறில்லையென்றோம். உத்கீதோபாஸனத்திற்கு உத்கீதபலனைக்காட்டிலும் வேறு பலன் உண்டெனப்படுகிறது—

சாந்தோக்யத்திலே உத்கீதத்தின் பாகமான ப்ரணவத்தை யுபாஸிக்கவேண்டும் என்று உத்கீதவித்யை ஓதப்பட்டது. உத்கீதமென்பது யாகம் செய்யும்போது சில மந்த்ரங்களிற் செய்யும் ஸாமகானத்திலொரு பாகம். அது யாகத்தைச் சார்ந்ததானபடியாலே யாகத்தின் பலனுக்காகவே அதன் அங்கங்களெல்லாமென்கிற கணக்கிலே யாகபலனே அதற்குப் பலன்; வேறில்லை. உத்கீதத்தின் உபாஸனமும் யாகத்திற்கு அங்கமான உத்கீதத்தைச் சார்ந்ததானபடியாலே அவ்வுபாஸனைக்கும்அப்பலன்தானு, அல்லது வேறு பலனுண்டா என்பது விசாரம். இல்லை யென்பது பூர்வபக்ஷம். 'எதை வித்யையைக் கொண்டு ச்ரத்தையுடன் இரஹஸ்யஜ்ஞானத்துடன் செய்கிருனே, அது மிக்க வீர்யமுள்ளதாகிறது' என்ற வாக்யம் வித்யைக்குப் பலன் வெகு வீர்யமுடையதாகை என்று சொல்வது போலிருக்கிறது. இபபடிப் பலன் தோன்றுமிடத்தில் சில விடங்களிலே பலனைக் கொள்வதில்லை. உதாரணம் பர்ணதை; அதாவது பலாசமரத்தால் செய்யப்பட்டிருக்கை. ஹோமத்திற்கு ஜுஹூ என்றதொரு பாத்ரத்தைச் சொல்லி அது பர்ணமாயிருக்கவேண்டு மென்றும் சொல்லி, 'அத்தகையதைப் பெற்றிருக்கின்றவன் அபகீர்த்தியைப் பெறுகிருனல்லன்'என்று பலனைச்சொல்லியிருந்தாலும் அது வெறும்துதி, பலனன்று என்று நிர்ணயிக்கப்பட்டிருக்கிறது. சிலவிடத்தில் கொள்வதுமுண்டு. உதாரணம்: கோதோஹனம்–அதாவது பசுவைக் கறக்கக் கொள்ளும் பாத்திரம். ப்ரோக்ஷணத்திற்காகத் தண்ணீரைச் சமஸபாத்திரத்திலே கொள்ளவேண்டுமென்று முன்னே சொல்லி, பசு வேண்டுமென்றுசைப்படுகிறவன் கோதோஹன பாத்திரத்திலே கொள்ளவேண்டும் என்றவிடத்தில் பாத்ரம் யாகாங்கமான ப்ரோக்ஷணத்திற்குத் தண்ணீர் கொள்வதற்காகவாலும் கோதோஹனத்திற்குத் தனிப்பலன் பசுவைப் பெறுதல் என நிர்ணயிக்கப்பட்டுளது. ஆக உத்கீதோபாஸனம் பர்ணதை போலவா, கோதோஹனம் போலவா என்ற விசாரத்தில் பர்ணதையைப் போலவே என்ருன் பூர்வபக்ஷீ. ஏனெனில், பர்ணதா வாக்கியத்திற்போலவே இதற்கு வீர்யச்சிறப்பைச் சொல்லும் வாக்யமுமிருக்கிறது. அதாவது — விதிவாக்யமாக இல்லை. ஸ்துதிவாக்யம் போலிருக்கிறதாகையால்.

ஸித்தாந்தமாவது—'வித்யையுடையவனும் கர்மாவைச் செய்கிருன், வித்யை யில்லாதவனும் செய்கிருன்' என்ருெரு வாக்யமிருப்பதால் உத்கீதோபஸனமில்லாமலும் கர்மாவைச் செய்யலாமென்று தெரிவதால் இதற்கு கர்மாவுக்கு

ஸ்வபாவமாயுள்ள பலனைக் காட்டிலும் வேறு பலன் என ஏற்படுவதால் அப்பலன் என்னவென ஆராயும்போது அங்கே சொல்லப்பெற்ற வீர்யச் சிறப்பையே அதன் பலனு கக் கொள்வோம். ஆகையால் உத்கீதோபாஸனம் எப்போது மிருப்பதென்பதில்லை. வீர்யச்சிறப்பன்றோ இதற்குத் தனிப்பலன். வீர்யச் சிறப்பாவது அப்ரதிபந் தம்—கர்மாவின் பலன் வேறொன்றால் தடைப்படாமலிருக் கை. வித்யையின்றி கர்மானுஷ்டானம் செய்தால் பலன், வேறுப்ரபலகர்மத்தினல் தடைப்பட்டுத் தாமதிக்கும்படியு மாம். வித்யை யுண்டானல் தடையில்லை யென்றபடி. (41)

(18) ப்ரதாநாதிகரணம்

ப்ரதாநவத் ஏவ தத் உக்தம். **3-3-42.**

முன் தஹரவித்யையில் குணியான பரமாத்மாவுக்கும் குணங்களுக்கும் உபாஸனம் உண்டென்று சொன்னதின் மேல் மற்றொரு விசாரம். பரமாத்மாவையும் இந்த குணங்க ளையுமுபாஸிப்பவனுக்கு எங்கும் இஷ்டப்படி ஸஞ்சாரம் பல னகச் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு குணங்களை யுபாஸிக் கும்போது பரமாத்மாவையும் சேர்த்து உபாஸிக்கவேண்டு மா என்ற விசாரமாம் அது. பரமாத்மாவைத் தனியே த்யா னித்ததே போதுமாகையால் குணங்களை த்யானிக்கும்போது பரமாத்மாவின் த்யானம் வேண்டுவதில்லை யென்பது பூர்வ பக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—'ஆத்மா அபஹதபாப்மன், விசோகன், விம்ருத்யு....ஸத்யஸங்கல்ப்பன்' என்ற வாக்யத் தின்படியாம் உபாஸனம். பரமாத்மா ஒருவனே யாகிலும் அந்தந்தகுணத்தோடு சேர்க்கையால் உபாஸநாகாரத்தில் பேதம் உண்டு. இதற்கு உதாரணம் ப்ரதானம், அதாவது— இந்திரனைப் பற்றிய யாகங்கள் மூன்று சேர்த்து அனுஷ்டிக் கப்படுகிறன. ஒரு யாகத்தில் ராஜாவான இந்திரன்தேவதை, மற்றொன்றில் அதிராஜனன இந்திரன், வேறொன்றில் ஸ்வ ராஜாவான இந்திரன். அங்கு இந்திரன் ஒருவனனாலும் குணம் வெவ்வேருனபடியாலே உத்தேசிக்கப்படும் தேவதா காரம் வேருவதால் எல்லா ஹவிஸ்ஸையும் ஒன்ருகக் கூட்டாமல் தனித்தனியே கொடுக்கவேண்டும். இப்படி ஸங்கர்ஷகாண்டத்தில் முடிவு செய்யப்பட்டிருக்கிறது. (பூர்வ மீமாம்ஸையில் 12க்கு மேல் 13, 14, 15, 16 அத்யாயங்கள் ஸங்கர்ஷமெனப்படும்.) அது போலாமிங்கும். (42)

(19) லிங்கபூயஸ்த்வாதிகரணம்

லிங்கபூயஸ்த்வாத் தத் ஹி பலீய: தத் அபி. **3-3-43.**

தைத்திரீயத்திலும் தஹரவித்யை ஓதப்பட்டுளது. அதன்மேல் நாராயணாநுவாகம். அங்கே 'ஸஹஸ்ர சீர்ஷம்' ஆயிரம் தலையுடையவனென்றவாறு குணங்கள் கூறப்பட்டன. இந்த அநுவாகம் தஹரவித்யைக்கு வேண்டும் ஆகாரங்களையே சொல்வதா, பொதுவா என்று விசாரிக்கப்படுகிறது, தஹரவித்யைக்குச் சேர்ந்தாற்போலிருப்பதாலும் நாராயணாநுவாகத்தின் கடைசியிலும் ஹ்ருதயபுண்டரீகத்தில் பரமாத்மா இருப்பதைச் சொல்வதாலும் அதனைச் சேர்ந்ததே முழுதுமென்றது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது— தஹரவித்யையை மட்டும் சார்ந்ததன்று, எல்லா வித்யைகளுக்கும் பொதுவானதென்பதற்கு ஸாதகமாக அமைந்துள்ள வாக்யங்கள் பலவானதால் இது பொதுவாம். இது ஸஹஸ்ரசீர்ஷன் நாராயணன், பரப்ரம்மம் நாராயணன், பரதத்துவம் நாராயணன், பரமாத்மா நாராயணன், பிரமன் நாராயணன், சிவன் நாராயணன், அக்ஷரமான முக்த தத்துவம் நாராயணன் என்று எங்கும் நாராயணத்வத்தை விதிக்கிறது. அதனால் அந்தந்த சொற்களை யெடுத்து மோக்ஷ வித்யையைச் சொன்னவிடங்களிலெங்கும் நாராயணனையே உபாஸிக்கவேண்டுமென்று சொன்னதாயிற்று. மேலே தஹரஹ்ருதய ப்ரஸ்தாவம் இருக்கிறதே யென்னில், அதுவும் கூடும். தஹரவித்யையிலும் இவனே உபாஸிக்கப்படுவதால். இந்த அநுவாகத்திற் சொன்னது வாக்யப்ரமாணத்தாலே எல்லா வித்யைக்கும் ஸம்பந்தப்பட்டதேயாகுமல்லது ப்ரகரணப்ரமாணத்தினாலே தஹரவித்யைக்கு மாத்திரமாகாது. ச்ருதி, லிங்கம், வாக்யம், ப்ரகரணம், ஸ்தானம், ஸமாக்யை என்ற ப்ரமாணங்களில் முன்ப்ரமாணம் பின் ப்ரமாணத்தைக் காட்டிலும் ப்ரபலமாயிற்றே. அதுவும் பூர்வ மீமாம்ஸையிலே சொல்லப்பட்டதே. ஸூத்ரத்தில் லிங்கங்கள் பல என்றது வாக்கியங்கள் பலவாகையால். (43)

(20) பூர்வவிகல்பாதிகரணம்

பூர்வவிகல்ப: ப்ரகரணாத் ஸ்யாத் க்ரியா மாநஸவத். 3-3-44.

முன் சொன்னவிடத்தில் ப்ரகரணம் உபேக்ஷிக்கப்பட்டாலும் இங்கு ப்ரகரணம் உபயோகப்படுமென்று ஓரிடத்தில் பூர்வபக்ஷம் செய்யப்படுகிறது—

ப்ருஹதாரண்யகத்திலே அக்நிரஹஸ்யமென்கிற பாகத்திலே பல அக்னிகள் சொல்லப்பட்டன. இங்கு அக்னியாவது வைதிகமான ஆஹவநீயமென்ற அக்னிக்கு ஆதரமாய்ச் செய்யப்படும் ஓரிடம். இது கருடாகாரமாய் அதற்காக ஏற்பட்ட அளவுகள்படி செய்யப்பெற்ற செங்கற்களால்

செய்யக்கூடியதாம். அது இஷ்டகசிதமான அக்னி எனப் படும். இதுபோல் மனச்சித், வாக்சித், ப்ராணசித் என்ற வாறு பல அக்னிகளும் இங்கே சொல்லப்பட்டன. அந்தந்த இந்திரியத்தால் செய்யப்படும் வியாபாரங்கள் பலவற்றை ஒன்ருக்கி அக்னியாக பாவிக்கப்பட்ட அத்திரள்களே அவை களாம். இங்கு விசாரிப்பதென்னவெனில்—இந்த மனச் சித் முதலான அக்னிகளுக்கு இஷ்டகசிதமான அக்னியோடு விகல்பமாக்கி இவைகளும் அதுபோலே காயவ்யாபாரமான க்ருதுவுக்கு அங்கமா, அல்லது இஷ்டகசிதமான அக்னியே அதற்கு அங்கமாக, இவைகளெல்லாம் பாவிக்கப்படுகின்ற படியால் வித்யாமயங்களானபடியாலே வித்யாமயமான க்ருதுவுக்கே அங்கமாம் என்பதாம். வித்யாமயமான க்ரது இங்கே சொல்லப்படாமையால் ப்ரஸித்தமான க்ருதுவுக்கே அங்கமிவை யென்கிருன் பூர்வபக்ஷி. மானஸமான அக்னி வெளிக்ரதுவுக்கு அங்கமாகுமோவென்னவேண்டா. த்வாத சாஹமென்கிற யாகத்திலே ஸோமரஸத்திற்கு ஆதாரங்க ளாக க்ரஹமெனப்படும் வெளிப்பாத்திரம்போலே மானஸ க்ரஹமும் அங்கமாக இசையப்பெற்றுளதே. அது போலா மென்கிருன். இப்படி ப்ரகரணப்ரமாணத்திஞல் வித்யாமய மல்லாது க்ரியாமயமான க்ரதுவிற் சேர்ந்தவையானபடி யாலே மனச்சித் முதலியவற்றிற்கு முன் சொல்லப்பட்ட இஷ்டகசிதமான அக்னி என்ற ஸ்தானத்துடன் விகல்ப்ப மாகுக. (44)

அதிதேசாத் ச. **3-3-45.**

"இந்த அக்னிகளில் ஒவ்வொன்றும் இஷ்டகசிதமான அக்னி எத்தகையதோ அத்தகையதாகும்" என்று அதனு டைய கார்யத்தை இவற்றிற்குச் சொன்னதாலும் அத்தோடு இவற்றிற்கு விகல்ப்பமாம். (45)

ஸித்தாந்தம்—

வித்யா ஏவ து நிர்த்தாரணுத் தர்சநாத் ச. **3-3-46.**

இவை வித்யாமயமான க்ரதுவுக்கே அங்கமாம். "இவை கள் வித்யாசித்துக்களே" எனவொரு வாக்யமிருக்கின்றது. இவையெல்லாம் புத்தியின் கல்பனைகளானதாலே வித்யா மயங்களென்று தெரிந்தே யிருக்க, 'வித்யாசித்துக்களே' என்று தேற்றமாகச் சொன்னதால், தாங்கள் வித்யா மயங்களென்பது மட்டுமில்லை, வித்யாமயத்திற்கே அங்கங்க ளாய் வெளிக்ரதுவுடன் ஸம்பந்தப்படுகின்றதுமில்லை யென்று அறிவிப்பதிலே இவ்வாக்கியத்திற்கு நோக்கென விளங்குகிறது. மேலும், 'மனத்திஞலே க்ரஹங்கள் க்ரஹிக்

கப்பட்டன, மனத்தினுலேயே ஸ்தோத்ரங்கள் சஸ்த்ரங்களெல்லாம் செய்யப்பெற்றன' என்று எல்லாம் மானஸங்களாகச் சொல்லப்படுவதாலும் மானஸக்ரது இருப்பது காண்கிறது. (46)

ச்ருத்யாதி பலீயஸ்த்வாத் ச ந பாத: 3-3-47.

ச்ருதிலிங்க வாக்யங்கள் ப்ரகரணத்திற்காட்டிலும் ப்ரபலங்களானபடியால் ப்ரகரணப்ரமாணத்தினுலே வெளிக்ரதுவுக்கு அங்கமென்னவொண்ணுது. (47)

அநுபந்தாதிப்ய: ப்ரஜ்ஞாந்தரப்ருதக்த்வவத்
த்ருஷ்ட: ச தத் உக்தம். 3-3-48.

யாகத்திற்குச் சேர்ந்த க்ரஹங்கள், ஸ்தோத்ரங்கள், போன்றவையெல்லாம் வித்யாமயங்களாகவே சொல்லப்பட்டிருப்பதால் அதனுலும், முன்ன சொன்ன காரணங்களாலும் க்ரதுவும் வித்யாமயமென்றே தெரிகிறது. ஆகையால் இதர வித்யைகள் போலவே க்ரியாமயமான க்ரதுவைக்காட்டிலும் வித்யாமயக்ரதுவும் வேரும். நேராக விதிவாக்யம் இல்லாமற்போனுலும் விதியைக் கல்பித்துக்கொள்வதுண்டென்ற விஷயம் உத்கீத வித்யையின் பலன் விஷயத்திலே காணப்பட்டிருக்கிறது. இதுவும் பூர்வமீமாம்ஸையில் பணிக்கப்பட்டதேயாம். (48)

இஷ்டகசிதமான அக்னி எத்தகையதோ, அத்தகையனவே மனச்சித் முதலான அக்னிகளுமென்று அதன் உபயோகத்தை இவற்றிற்கும் கொண்டதாலே அதைப்போல க்ரியாமயமான க்ரதுவுக்கே இவைகளும் உபயோகப்படுமென்று பூர்வபக்ஷி சொன்னதற்கு மறுமொழியாக மேல்ஸூத்ரம்—

ந ஸாமாந்யாத் அபி உபலப்த்தே: ம்ருத்யுவத் ந ஹி
லோகாபத்தி: 3-3-49.

அதைப் போல் இது என்று சொல்லுமிடத்தில் எந்த அம்சத்திற்காக உவமை கருதப்பட்டதோ, அது தவிர மிகுந்த விஷயத்தில் வேற்றுமை யிருக்கத்தான் செய்யும். அது எந்த க்ரதுவுக்கு அங்கமோ, அதற்கு இவைகளும் அங்கமாகவேண்டுமென்பதில்லை. அது தன்னைப் போல் க்ரியாரூபமான க்ரதுவுக்கு அங்கமாகுமாபோலே இவையும் தம்மைப்போல் வித்யாரூபமான க்ரதுவுக்கு அங்கமாகின்றன என்கிற பொதுவான தர்மத்தைக்கொண்டு உவமையாம். விசேஷதர்மமின்றி ஸாமான்யதர்மமிருப்பதைக் கொண்டு இவ்வண்ணம் சொல்வது எங்கும் காண்கிறது. இந்த சூரிய மண்டலத்திலேயிருக்கும் புருஷன் ம்ருத்யு (போன்றவன்)

என்கிறதொரு வாக்யமுண்டு. அங்கே ம்ருத்யு யமலோகத்தி லிருக்கிறவண்ணம் இவனும் அங்கேயே இருக்கிறான் என்ற ஸாம்யத்தைக்கொள்ளக்கூடுமோ ? ம்ருத்யுவைப்போல் இவனும் ஸம்ஹாரம் செய்கின்றவனென்றதே கருதப்பட்டதாம். (49)

பரேண ச சப்தஸ்ய தாத்வித்யம் பூயஸ்த்வாத் து அநுபந்த:
3-3-50.

இதற்குமேலுள்ள ப்ராம்மணத்தில் அக்னி என்கிற ஸ்தானத்தை பூலோகமாகவும் அதற்குச் சுற்றியுள்ள பரிஷேசன ஜலத்தைக் கடலாகவும் இவ்வாறு சிந்திக்கவேண்டுமென்று வித்யையே சொல்லப்படுவதால் இங்கும் எல்லாம் வித்யையேயாம். க்ரியாமயமான இஷ்டகசிதமான அக்னியோடு சேர்த்துச்சொல்வானென் என்னில், இந்த அக்னிகளுக்கு வேண்டும் அங்கங்கள் அதினின்று கொள்ளவேண்டியன பல இருப்பதால் அறிவிக்க ஸௌகர்யமாயிருக்குமென்று கருதி யென்க. ஆகையால் வித்யாமய க்ரதுவுக்கு இவை அங்கங்கள். (50)

(21) சரீரேபாவாதிகரணம்

ஏகே ஆத்மந: சரீரே பாவாத். 3-3-51.

வித்யாமயங்களான அக்னிகளுக்கு வித்யாமயக்ரதுதான் தகுந்ததென்று கீழே சொல்லிற்று. மோக்ஷார்த்தமான ப்ரம்மவித்யைக்கு எத்தகைய ஜீவவித்யை தகுந்ததாகுமென்றிங்கே விசாரிக்கப்படுகிறது. தஹரவித்யையின் அருகில் ப்ரஜாபதிவாக்யத்திற்சொன்ன ஜீவோபாஸனம் தஹரவித்யைக்கு மட்டும் சேர்ந்ததென்கிற எண்ணம் நீக்கப்படுகிறது. ஜீவனுக்கு அந்தர்யாமியாகப் பரமாத்மாவை உபாஸிக்கவேண்டும் அங்கே ஜீவனை எவ்வண்ணம் சிந்திப்பதென ஆராயவேண்டும். ஜீவன் உடலிலிருப்பதால் இங்கு இவன் கர்த்தா, போக்தா என்ற குணமுள்ளவனை அனுபவத்திலிருப்பதால் ஜீவனுடைய கர்த்ருத்வம் போக்த்ருத்வம் என்கிற ஆகாரங்களை, 'இங்கு யாகம் செய்கின்றவன்; ஸ்வர்க்கம் சென்று வேறு உடல்பெற்றுப் பலனை யனுபவிக்கிறான்' என்றவாறு உணர்ந்து யாகம் செய்யுமாபோலே, கர்த்ருத்வபோகத்ருத்வங்களையுடையன் ஜீவாத்மா என்றறிந்து அவ்வாறு ஜீவனையுபாஸிப்பதாமென்று சிலர் (ரிஷிகள்—பூர்வபக்ஷிகள்) அபிப்ராயப்படுகின்றனர். (51)

ஸித்தாந்தம்—

வ்யதிரேக: தத்பாவபாவித்வாத் ந து உபலப்திவத். 3-3-52.

ஸம்ஸாரதசையிலே இவன் கர்மாதீனமாகி கர்த்தாவும் போக்தாவுமாயிருக்கை உடலிலுள்ள போதிருக்கும் தர்மம். இது உபாஸிக்கக்கூடியதன்று. இந்த தர்மமில்லாமையே ப்ரஜாபதிவாக்யம் என்கிற சாந்தோக்ய பாகத்திலே சொல்லப்பட்ட ஜீவாத்மாகாரம். ஆகப் பாபபுண்யமில்லாமை, மூப்பு சோகம் முதலியன இல்லாமை, ஸத்யகாமனாய் ஸத்யஸங்கல்ப்பனாயிருக்கை என்ற இயற்கையான தன்மையே ஜீவவித்யையிற் சிந்திக்கப்படவேண்டும். மேலே அடையப்போகிற நிலையை முன்னே அநுஸந்திக்கவேண்டுமென்று தத்க்ரதுச்ருதி சொல்லுகிறது "எவ்வாறு உபாஸிக்கின்றானோ அவ்வாறு ஆகிறான்" என்றதே. எத்தகைய குணங்களையுடைய எம்பெருமானைத் தான் அடைவதாக வைத்து உபாஸிக்கிறானோ, அத்தகைய குணங்களோடு அவனை அடைந்தவனாகிறான் ஜீவன். இப்படி ப்ரமாத்மாவைமட்டும் இது சொல்வதென்று பூர்வபக்ஷி நினைக்கிறான். அங்ஙனமன்று. ஜீவாத்மாவும் பரமாத்மாவும் மோக்ஷதசையிலே அனுபவிக்கப்படுவதால் அங்கு எந்த ஸ்வரூபம் பெறப்படப்போகிறதோ அதையே சிந்திக்கவேண்டும். இதை விட்டுக் கர்மியாகத் தன்னைச் சிந்தித்தானாகில் கர்மியாகவேண்டியதாகும். ஆகையால் சுத்தஸ்வரூபமே உபாஸிக்கப்படவேண்டும். ஏனெனில், உபலப்திவத். ப்ரம்மத்தின் அனுபவம் போலேயாம் ஜீவனுடைய அனுபவமும். இரண்டும் மேலே பெறப்படவேண்டியவை. (52)

(22) அங்காவபத்தாதிகரணம்

அங்காவபத்தா: து ந சாகாஸு ஹி ப்ரதிவேதம். 3-3-53.

ப்ரஜாபதிவாக்யத்திற் சொன்ன ஜீவத்யானம் எல்லா ப்ரம்மவித்யைக்கும் பொதுவென்னப்பட்டது. அவ்வாறே ஓரிடத்திற் சொன்ன உத்கீதோபாஸனம் எல்லா வேதத்திற்கும் சேருமென்னப்படுகிறது. ஒவ்வொரு சாகையிலும் ஸ்வரம் வேறுபடுகிறபடியால் ஒரு சாகையில் எவ்வகையில் உபாஸனம் விதிக்கப்பட்டிருக்கிறதோ, அவ்வகையான உபாஸனம் அங்குள்ள ஸ்வரத்தோடு சேர்ந்த அந்த உத்கீதத்திற்கேயாகும். ஆகையால் வேறு சாகையை ஓதுகின்றவர் இதர சாகையில் விதித்த உபாஸனத்தைச் செய்தலாகாதென்றது பூர்வபக்ஷம். உத்கீதத்தை உபாஸிக்கவேண்டுமென்கிற விதிவாக்யத்திலே உத்கீத என்ற சொல்லானது அந்தந்த ஸ்வரத்துடன் சேர்த்த அந்தந்த உத்கீதத்தையெல்லாம் சொல்லக்கூடியதாகையாலே எத்தகைய உத்கீதத்திற்கும் ஒவ்வோர் உபாஸனமும் சேரும். ஆகையால் உத்கீ

தம் போன்ற அங்கத்தைச் சார்ந்த உபாஸனைகள் அந்தந்த சாகையிலே நிற்பனவல்ல. ப்ரதிவேதம்—எல்லா வேதத்திற்கும் எந்த வேதத்தை அத்யயனம் செய்பவருக்கும் அனுஷ்டிக்கத்தக்கவையேயாம். (53)

மந்த்ராதிவத் வா அவிரோத: 3-3-54.

ஒவ்வொரு மந்த்ரத்திலும் ஸ்வரம் சாகைதோறும் வேருகிறபடியால் மந்த்ரம் வெவ்வேருகும். ஆயினும் அந்த மந்த்ரங்கள் உபயோகப்படும் யாகமானது பொதுவாக எல்லா சாகிகளுக்கும் ஆங்காங்கு விதிக்கப்பட்டிருப்பதால் மந்த்ரம் பொதுவாகிறதுபோல் இங்குமாகக் குறையில்லை. ஆக அவரவர் ஓதினபடியிலேயுள்ள மந்த்ரத்தை அவரவர் செய்யும் கார்யத்தில் உபயோகப்படுத்துவதுபோல் அவரவர்க்கு ஏற்பட்ட உத்கீதத்திலே வேறு சாகையிலுள்ள உபாஸனத்தையும் அவரவர் செய்யலாமென்றதாயிற்று. (54)

(23) பூமஜ்யாயஸ்த்வாதிகரணம்

பூம்ந: க்ரதுவத் ஜ்யாயஸ்த்வம் ததா ஹி தர்சயதி. 3-3-55.

பல உத்கீதங்களில் ஏதேனுமோர் உத்கீதத்தையுபாஸிக்கலாமென்னப்பட்டது. வைச்வானரரூபத்தின் அங்கங்களில் ஏதேனுமோர் அங்கத்தை யுபாஸித்தாலும் போதுமா என்று விசாரிக்கப்படுகிறது. வைச்வாநரவித்யையில் வைச்வாநரபரமாத்மாவுக்கு ஸ்வர்க்கலோகம், ஸூர்யன், வாயு, ஆகாசம், ப்ருதிவி என்றவை, முறையே தலை, கண், ப்ராணன், இடை, பாதம் என்ற அவயவங்களாகச் சொல்லப்பட்டன. அங்கு ஒவ்வோர் அவயவத்தின் உபாஸனத்திற்கும் தனிப்பலன் சொல்லப்பட்டிருப்பதால் தனித்தனியேயாம் உபஸானைகள். ஐந்தையும் சேர்த்து உபாஸனத்தைச் சொன்ன வாக்யமுமிருக்கிறது. ஆனால் முன் சொன்ன உபாஸனைகளை மீண்டும் நினைவுறச் செய்வது மட்டும் அது. முழு உபாஸனமென்பதொன்றில்லை யென்றது முதல் பூர்வபக்ஷம், 'ஸர்வலோகங்களிலும் ஸர்வப்ராணிகளிலும் ஸர்வ ஆத்மாக்களிலுமுள்ள மிக்க போக்யமான பரமாத்மாவாகிற அன்னத்தைப் புசிக்கிருன்' என்று முழு உபாஸனத்திற்குத் தனிப்பலன் சொல்லப்பட்டிருப்பதால் அவ்வாறும் ஓர் உபாஸனமுண்டென்றது இரண்டாவது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—தனித்தனி உபாஸிக்கும் ரிஷிகள் தாங்கள்அறிந்ததில் த்ருப்திபெருமல் நன்குஅறியக் கேகயராஜனிடம் வந்ததும், பலனுள்ளதுபோல்தோன்றும் தனியுபாஸனத்தைச் செய்பவனுக்கு தலை முதலிய அந்தந்த

அங்கத்திற்கு அழிவு ஏற்படுமாகையால் தம்மிடம் வந்தது நலமென்று அரசன்சொன்னதும் பார்க்கப்படும்போது, தனியுபாஸனமே யில்லே, முழு உபாஸனமொன்றே கருதப்பட்டுள்ளதென்றது தெளிவாம். தனியுபாஸனத்தில் கேடு உண்டு. முழு உபாஸனத்திற்குப் பரமாத்மப்ராப்தியும், அதற்கு முன்னுக ஸகல பாபங்கள் அழிவதும் பலன். நெருப்பினுல் நாணற் பஞ்சுபோலே வித்யையால் எல்லாப் பாபங்களும் பஸ்மமாமென்கிறதே. வந்தவர்களை வைச்வாநரவித்யையே யறியாதவர்களைக்காட்டிலும் சிறப்புப் பெற்றவராகத் துதி செய்வதற்காகவே ஓரோரவயவமும் உயர்ந்ததென்று விளக்குவதற்குத் தனியுபாஸனத்தையும் அங்கங்கே பலனையும் சொன்னதாம்.

இந்த வைச்வாநரவித்யையிலுள்ள சொற்போக்குக்கு வைச்வாநரேஷ்டியை விதிக்கும் வேதச் சொற்போக்கே த்ருஷ்டாந்தமாம். 'மகன் பிறந்தால் பன்னிரண்டு அகல்களிற் பக்வமான (புரோடாசத்தால்) அடையினுல் வைச்வாநரேஷ்டி யொன்று செய்யவேண்டும், மகன் பல பலன்கள் பெறுவானென்று சொல்லி மேலே எட்டு அகல்கள், ஒன்பது அகல்கள், பத்து அகல்கள், பதினேர் அகல்கள் என்றவற்றிலுள்ள அடைக்குப் பலன்களையும் சொல்லிற்று. அங்குப் பூர்வமீமாம்ஸையில் செய்தமுடிவென்னவென்ருல், அவ்வாறு அடையினுலும் யாகமென்பதில்லை. பன்னிரண்டகல்களுக்குள் அடங்கிய எட்டு, ஒன்பது என்றவற்றிற்கே அவ்வளவு பலனென்ருல் பன்னிரண்டுமுள்ள போது பலனின் மேன்மை யெவ்வாரும் என்று ஸ்தோத்ரம் செய்வதிலே நோக்கு. ஆகையால் த்வாதசகபாலேஷ்டி யொன்றே யுண்டு என்றது. அதுபோல் இங்கும் முழு உபாஸனமொன்றே யென்க. தனியுபாஸனத்தில் குறைகூட இங்குக் கூறப்பட்டுள்ளதே. ஆகையால் பூம்ந:=முழுமைக்கே ஜ்யாயஸ்த்வம்=ப்ராமாணிகத்வமாம். (55)

(24) சப்தாதிபேதாதிகரணம்

நாநா சப்தாதிபேதாத். 3-3-56.

வைச்வாநரவித்யையில் எல்லாம் சேர ஒரே உபாஸனமென்ருற்போலே ஸத்வித்யை, தஹரவித்யை முதலான எல்லா வித்யைகளுமொன்றேயாகலாம்—எல்லாம் ப்ரம்மோபாஸநமே, ப்ரம்மப்ராப்தியே எதற்கும் பலன் என்றது பூர்வபக்ஷம். பூர்வமீமாம்ஸையிற் சொன்ன ப்ரமாணங்களான, சப்தாந்தரம், அப்யாஸம், ஸங்க்யை, ஸம்ஜ்ஞை, குணம், ப்ரகரணுந்தரம் என்றவற்றிலேதேனுமொரு ப்ரமா

ணத்தினுலே அந்தந்த வித்யை வெவ்வேருமென்பது ஸித்தாந்தம். (56)

(25) விகல்ப்பாதிகரணம்

விகல்ப்ப: அவிசிஷ்டபலத்வாத். 3-3-57.

ஸ்வர்க்கம் என்கிற பலத்திற்காக அக்னிஹோத்ரம், தர்சபூர்ணமாஸங்கள் என்றுற்போன்றவை என்ருலும் மேன் மேல் ஸ்வர்க்கம் வேண்டுமென்பவர் எல்லாவற்றையும் அனுஷ்டிக்குமாபோலே அதிக பலன் வேண்டுமவர் பல பரவித்யைகளைச் சேர்த்துக்கொள்ளலாமென்பது பூர்வ பக்ஷம். ஸர்வதேசத்திலும் ஸர்வகாலத்திலும் ஸம்பூர்ண மானபரப்ரம்மானுபவமே எந்த பரவித்யைக்கும் பலனுனபடி யாலே ஒன்ருலடையப்படாத மோக்ஷாம்சமில்லையாகை யாலே வேறென்று அனுஷ்டிக்க இடமில்லையாகையாலே ஏதேனுமொன்றே வேண்டுவது. ஆக அவரவர் இஷ்டப் படி ஒன்றைக் கொள்வதால் விகல்ப்பமே என்றது ஸித் தாந்தம்: (57)

காம்யா: து யதாகாமம் ஸமுச்சீயேரந் நவா பூர்வஹேத்வ பாவாத். 3-3-58.

ப்ரம்மப்ராபதி நீங்கலாக வேறு பலனுக்குச் செய்யப் பெறும் உபாஸனைகள் வேண்டுமானல் சேர்க்கப்படும், வேண்டாதபக்ஷத்தில் சேராமலுமிருக்கும். அங்கு முன் சொன்ன காரணமில்லை. ஒன்றினுல் பெறப்பட்ட பலனுக்கு மேல் மற்றென்ருல் பெறவிருக்கும் பலனில்லை யென்ப தில்லையே. (58)

(26) யதாச்ரயபாவாதிகரணம்

அங்கேஷு யதாச்ரயபாவ: 3-3-59.

உத்கீதோபாஸனத்திற்குத் தனிப்பலன் உண்டென்று முன்சொன்னதே மீண்டும் சில ஆக்ஷேபங்கள் வர விலக்கி ஸ்தாபிக்கப்படுகிறது. இங்கு நான்கு பூர்வபக்ஷஸூத்ரங் கள்.

நெல்லை ப்ரோக்ஷிக்கவேண்டுமென்றவிடத்தில் நெல் லுக்கு ப்ரோக்ஷணம் அங்கமாவதுபோல், 'உத்கீதத்தை உபாஸிக்கவேண்டும்' என்றதால் உத்கீதத்திற்கு உபாஸ னம் அங்கமாய்விட்டதால் அங்காங்கங்களான உபாஸனங் கள் அவற்றிற்கு ஆச்ரயமாக நினைக்கப்பட்ட உத்கீதம் போலவே எப்போதும் யாகத்திற் சேர்ந்திருப்பதாகும். (59)

சிஷ்டே: ச. 3-3-60.

உத்கீதத்திற்காக உபாஸனத்தை விதிக்கிற விஷயத் திலேயே விதியிருக்கிறது. பலத்திற்காக உபாஸனத்தை

விதிக்குமிடத்தில் விதியில்லை. விதியுள்ள வாக்யத்தில் கிடைத்ததை விட்டு வேறு கொள்ளலாகாது. (60)

ஸமாஹாராத். 3-3-61.

'உத்காதா செய்யும் உத்கீதம் கெட்டால் ஹோதா தன் கார்யத்தினுல் அதை சரிப்படுத்துகிருன்' என்று ஸமாதானத்தைச் சொன்னதால் உபாஸனம் அவசியமெனத் தெரிகிறது. உத்கீதம் கெடுவதாவது உபாஸனமின்றி யிருக்கை. (61)

குணஸாதாரண்யச்ருதே: ச. 3-3-62.

'அதைக்கொண்டு மூன்று வேதவித்யையும் நடைபெறுகிறது' என்ற வாக்கியத்திலே 'அது' என்பது உபாஸனத்துடன் சேர்ந்த உத்கீதம். ஆகையால் உத்கீதம்போல் உபாஸனமும் எப்போதும் வேண்டும். இதுவரையில் பூர்வ பக்ஷம். (62)

ஸித்தாந்தம்—

ந வா தத்ஸஹபாவாச்ருதே: 3-3-63.

உத்கீதத்தை உபாஸிக்கவேண்டுமென்ற மாத்திரத்திலே உத்கீதத்திற்கு உபாஸனம் என்றதாகாது. அங்கியாகாமல் ஆச்ரயமாயிருந்தாலும் வாக்யம் இவ்வாறுதானே ப்ரயோகிக்கப்படவேண்டும். (63)

தர்சநாத் ச. 3-3-64.

வித்யையுள்ள ப்ரம்மா யஜமானனையும் ருத்விக்குக்களையும் காக்கிருனென்றதாலே உபாஸனமிராமலும் அனுஷ்டான முண்டென்பது விளங்குகிறது. மற்ற விஷயம் முன்னமே விசாரிக்கப்பெற்றதாம். (விரிவு சாந்தோக்ய பரிஷ்கார ரத்திலாம்). (64)

3-ஆம் அத்யாயம் 3-ஆம் பாதம் முற்றிற்று.

ஸ்ரீ

3-ஆம் அத்தியாயம் நான்காம் பாதம்

பக்தியோகம் கீழே விசாரிக்கப்பெற்றது. அதற்கு அங்கம் அவரவருடைய ஸ்வதர்மமென்று இங்கே நிரூபிக்கப்படுகிறது.

(1) புருஷார்த்தாதிகரணம்

புருஷார்த்த: அத: சப்தாத் இதி பாதராயண: 3-4-1.

முதலில் வித்யை கர்மாவுக்கு அங்கமா, கர்மம் வித்யைக்கு அங்கமா என்றது விசாரிக்கப்படும். வித்யையென்

பதும் சாஸ்திரம் ஓதி விசாரித்து வந்த ஞானம் மட்டுமா, அதற்கு மேம்பட்ட பக்தியோகமா. அந்த ஞானமும் ஜீவாத்மவிஷயமாகத்தான் சாஸ்திரத்திலிருந்து பெறப்படுகிறதா, அல்லது அவனுக்கு மேம்பட்ட பரமாத்மா வொன்றுண்டா என்பதெல்லாமும் இவ்விசாரத்திற் புகுந்திருக்கும். முதலில் வித்யையினின்றே பேறு பெறப்படும், அதே ப்ரமாணஸித்தமென்று ஸித்தாந்தம் இங்கு காட்டப் பெற்றது. (1)

இனி பூர்வபக்ஷியின் ஸூத்ரங்கள் ஆறு—

சேஷத்வாத் புருஷார்த்தவாத: யதா அந்யேஷு இதி ஜைமிநி: 3–4–2.

'தத் த்வம் அஸி' என்றது போன்ற வாக்கியங்களைப் பார்க்கும்போது ஜீவனும் ப்ரம்மமும் ஒன்றென விளங்கும். ஜீவன் கர்மானுஷ்டானத்திற்குக் கர்த்தாவாயிருப்பவன். கர்மாவுக்கு வேண்டும் த்ரவ்யம்முதலானவற்றைச் சொல்லும்போது அவற்றை ஸ்தோத்ரம் செய்வதுபோல் கர்த்தாவையும் கொண்டாடச் சில வாக்கியங்கள் உபநிஷத்திலே பிறந்தன. அவற்றிற்கெல்லாம் கர்த்தாவை ப்ரசம்ஸிப்பதிலே நோக்கே யல்லது தனியாக ஒரு ஞானத்தினல் ஒரு பலனைப் பெறுவதாக அறிவிப்பதில் நோக்கில்லை. ஆகையால் வேறு த்ரவ்யாதிகள்விஷயத்திலேபோல் கர்த்தா விஷயத்திலும் எல்லாம் அர்த்தவாதமென்று கர்த்தா கர்மாவுக்கு அங்கமாயிருப்பதால் ஏற்படுகிறது. ஆக சாஸ்திரத்தினல் சொல்லப்பட்டபடி கர்த்தாவாக ஆத்மாவை யறிந்து கர்மானுஷ்டானம் செய்து அதனின்று பலனைப் பெறுகிருன் என்பதே பொருந்து மென்று ஜைமிநிமுனிவர் நினைத்தார். (2)

ஆசாரதர்சநாத். 3–4–3.

ப்ரம்மஜ்ஞானமுள்ளவரில் ச்ரேஷ்டரான அச்வபதி யென்ற கேகயராஜர் 'நான் யாகம் பண்ணப் போகிறேன்' என்று ஜ்ஞானத்தை யாகாநுஷ்டானத்திற்கு அங்கமாக்குகிருர். ஜநகாதிகள் கர்மாநுஷ்டானத்தினலேயே பேறு பெற்ருர்களென்றது கீதை. ஆகையால் கர்மாவினின்றே பலன். (3)

தத்ச்ருதே: 3–4–4,

யாதொன்றை வித்யையைக் கொண்டு செய்கின்ருனே அது வீர்யச்சிறப்புடையதென்று வித்யையைக் கர்மாவுக்கு அங்கமாகச் சொல்லுகிறது. (4)

ஸமந்வாரம்பணாத். 3–4–5.

'லோகாந்தரம் போகின்றவனை வித்யையும் கர்மாவும் பின் தொடர்கின்றன' என்றதால் கர்மம் ப்ரதானமெனத் தெரியும். (5)

தத்வத: விதாநாத். 3–4–6.

வித்யை யடைந்தபிறகும் அவனுக்குக் கர்மாவை விதிக்கிறது. 'ஆசார்யருடைய க்ருஹத்திலே சாஸ்த்ரவிதிப்படி ஆசார்யனுக்குச் செய்யவேண்டிய பணிவிடைக்குப் போய் மிகுந்த காலத்திலே வேதத்தைக் கற்று ஸமாவர்த்தனமென்ற வ்ரதத்தைச் செய்துவிட்டுக் குடும்பியாய் சுத்தமான இடத்தில் வாஸம் செய்துகொண்டு தர்மங்களையெல்லாம் செய்துகொண்டு' என்கிற வாக்கியம் அர்த்தஜ்ஞானமுள்ளடக்கமாக அத்யயனத்தைச் செய்தபிறகு கர்மானுஷ்டானத்தைச் சொல்லுகிறது. (6)

நியமாத் ச. 3–4–7.

நூறு வருஷகாலமும் கர்மாவைச் செய்துகொண்டே ஜீவிக்கவேண்டுமென்று முழு ஆயுளையும் கர்மாநுஷ்டானத்திற்காக்கினதாலும் கர்மம் பிரதானமாகிறது. (7)

ஸித்தாந்தம்—

அதிகோபதேசாத் து பாதராயணஸ்ய ஏவம் தத்தர்சநாத். 3–4–8.

ஜீவாத்மாவுக்கு மேம்பட்ட பரமாத்மாவை உபதேசிப்பதால் அவன்விஷயமான ஞானமாகிய உபாஸனமே பலனுக்கு ஸாதனமென்று முன்சொன்னதே பாதராயணருடைய மதமாம். ஸங்கல்ப்பமாத்திரத்தாலே ஸர்வத்தையும் ஸ்ருஷ்டித்து அதனுள் ப்ரவேசித்து ஸர்வ ஜீவர்களையும் நியமிப்பவனாய் நிர்தோஷனுமான பரமாத்மாவின் உபாஸனம் பலனுக்கு ஸாதகமென அறிவிக்கப்படுகிறதே. (8)

துல்யம் து தர்சனம் 3–4–9.

ப்ரம்மஞானிகள் தர்மானுஷ்டானம் செய்வது காணப்படுவதுபோல் தர்மங்களை விடுவதும் காணப்படுகிறது. 'ஆத்மா ஒன்றே நமக்கு வேண்டுமாயிருக்க எதற்காக நாம் ஓதப் போகிறோம்? எதற்காக அனுஷ்டிக்கப்போகிறோம்?' என்று காவஷேயரிஷிகள் சொன்னார்களே. கர்மாநுஷ்டானத்தைச் சொல்லுமிடம் வித்யைக்கு அங்கமான கர்மாவைப் பற்றியது, விடுவதைச்சொல்லுமிடம் பலத்திற்கான கர்மாவைப் பற்றியதென்றது கருத்து. (9)

அஸார்வத்ரிகீ. 3–4–10.

'வித்யையைக்கொண்டு எதைச்செய்கிருனே அது வீர்யச் சிறப்படைவதாம்' என்கிற வாக்யம் எல்லா அனுஷ்டானத் திற்குமான ஜீவஞானத்தைக் குறிப்பதன்று, எல்லாவற்றை யும் வித்யையைப் பெற்றுச்செய்யவேண்டுமென்று அதற்குப் பொருளில்லையே, எது வித்யையோடு செய்யப்படுவதோ, அது வீர்யவத்தரம் என்ருல் வித்யையல்லாமலும் செய்யப் படுவதுண்டென்பதே தேறும். இந்த வித்யை ஸந்தர்ப்பத் திற்கிணங்க உத்கீதாதிவித்யைகளேயாம். (10)

விபாக: சநவத். 3–4–11.

நிலம், இரத்னம் இரண்டையும் விற்றவனுக்கு இரு நூறு ரூபாயென்ருல் நிலத்திற்கு நூறு, இரத்னத்திற்கு நூறென்று பிரிவு ஏற்படுமாபோலே வித்யையும் கர்மாவும் மரணமடைந்தவனைத் தொடர்கின்றனவென்ருல் அதன் பலனைக் கொடுக்க அதது வருகிறதென்றதாமேயல்லது ஒன்று அங்கம் ஒன்று அங்கியென்றதாகாது. (11)

அத்யயநமாத்ரவத: 3-4-12.

'அத்யயனம் செய்துவிட்டு ஸமாவர்த்தனம் செய்து கொண்டு தர்மாசரணம் பண்ணுவான்' என்ற விடத்தில் அத்யயனமென்று வேதாக்ஷரங்களை க்ரஹிப்பது மட்டும் சொல்லப்பட்டதேயன்றி அர்த்தஞானத்தைச் சொல்லவில் லையே. அத்யயன விதிக்கு அர்த்தஞானத்திற்காக அத்யய னத்தை விதிப்பதில் நோக்கில்லை. அக்ஷரங்களைச் செவ்வ னே க்ரஹிப்பதில் மட்டுமே. வ்யுத்பத்தி உள்ளவன் தானே விசாரம் செய்ய இழிவதால், அர்த்தஞானமின்றி அனுஷ்டா னம் செய்ய வியலாதென்றதுபோல் விசாரமின்றி அர்த்த ஞானம் பெறப்படமாட்டாதென்பதும் தெரிந்த விஷயமான தால் வாக்கியத்திற்குப் பொருளில் ஸம்சயமுள்ளவனுக்கு விசாரத்தை விதிக்கவேண்டுவதில்லை. இனி முன்வாக்யத் திலே,'அத்யயனம்செய்துவிட்டு' என்பதற்கு அர்த்தஞானம் பெற்றபிறகென்றவரையில் பொருளானுலும் சாதாரணமான ஞானம் அனுஷ்டானத்திற்கு அங்கமென்றதாகுமேயல்லது பரமாத்மாவின் உபாஸனமெனப்படும் வித்யை அங்கமாவ தற்கு இடமேயில்லை. (12)

ந அவிசேஷாத். 3–4–13.

'நூறு பிராயம் வரையிலும் கர்மானுஷ்டானம் செய்து கொண்டே யிருக்கவேண்டும்' என்கிற வாக்யம் வித்யை யுடையவனுக்கே சாதிக்கிறது, பரவித்யையில்லாதவனுக் கன்று' என எப்படி ஏற்படும்? முன்பின் ஸந்தர்ப்பத்தைக் கொண்டு அவ்வாறு கொண்டால் மேலே வித்யையையும்

அவித்யையென்று கர்மானுஷ்டானத்தையும் எடுத்து வித்யைக்குக் கர்மாவை அங்கமாகச்சொல்வதால் கர்மாவை அங்கமாகவே கொள்ளலாம். ஆயுள்வரையில் அனுஷ்டான மென்பதுமட்டுமே இங்குத் தெரிவதால் வித்யை அதற்கு அங்கமென்றது பெறப்படாது. (13)

ஸ்துதயே அநுமதி: வா. 3-4-14.

உண்மையில் அந்த வாக்யம் கர்மாவை விதிப்பதே யன்று. உயிருள்ளவரையில் காம்யங்களேயும் நிஷித்தகர்மாதி களேயும் செய்துகொண்டாகிலுமிருக்கட்டும். அஞ்சவேண் டாம். ஒரு கர்மாவும் இவனுக்கு லேபிக்காது. இது வித்யை யின் ப்ரபாவமென்கிறது. (14)

காமகாரேண ச ஏகே. 3-4-15.

வேதமோதுவர் சிலர், 'பிரஜையால் என்ன செய்யப் போகிறோம். நமக்கு இவ்வாத்மாவே இஷ்டமானது, அனு பவிக்கக்கூடியது' என்று இல்லறத்தை விட்டு யாகாதிகளேச் செய்யாமலுமிருப்பதால் யாகாதிகள் ப்ரதானமல்ல; வித்யை யே ப்ரதானமாம். (15)

உபமர்தம் ச. 3–4–16.

உயர்ந்தனவெல்லாம் தாழ்ந்தனவாம்படியான மிகப் பெரிய அவ்வாத்மாவைக் கண்டபோது கர்மங்களெல்லாம் களேயப்படுமென்று கர்மங்களின் அழிவே வேண்டியிருப்ப தால் கர்மம் ப்ரதானமன்று. (16)

ஊர்த்வரேதஸ்ஸு ச சப்தே ஹி. 3–4–17.

ஸந்நியாஸிகளிடத்திலும் வித்யை யிருப்பதால் வித்யை கர்மாங்கமாகாது. ஸந்நியாஸாச்ரமம் இல்லேயென்னவேண் டா. 'தர்ம வகுப்புக்கள் மூன்று. யாகாதிகள் ஒன்று (இது இல்லறம்) மற்றொன்று தவத்திலிழிவது, ப்ரம்மசாரியாகவே இருந்துவிடுவது மூன்றாவது', 'அரண்யத்திலே ச்ரத்தையு டன் தவம்புரிந்து பரமாத்மாவை உபாஸிக்கிறார்கள்', 'இந்த பரமாத்மாவையே ப்ராப்யமாகக்கொண்டு ஸந்யாஸம் செய்து கொள்ளுகிறார்கள்'என்றவாறு வேதங்களில் காண்கின்றதே. 'உயிருள்ளவரை அக்னிஹோத்ரம் செய்யவேண்டும்' என் பது போன்ற வாக்யம் வைராக்யமில்லாமல் இல்லறத்திலே இருப்பவரைப் பற்றியாம். (17)

பராமர்சம் ஜைமிநி: அசோதநாத் ச அபவததி ஹி. 3-4–18.

ஸந்நியாஸாச்ரமம் இல்லேயென்று ஜைமினி நினேக்கிறார். ஸந்நியாசம் பண்ணிக்கொள்ளவேண்டுமென்று நேராக விதி வேதத்திலில்லே. கீழ்ச்சொன்ன வாக்யங்களெல்லாம்

வித்யையை ஸ்தோத்ரம் செய்வது மட்டும். சிலர் இல்லறத்திலேயே யிருந்து வித்யையிலுள்ள ஊக்கத்தாலே பல அனுஷ்டானங்களை ஸமயங்களில் விட்டுமிருக்கிருர்கள். அந்த நிலையைச் சொல்லி வித்யை வெகுமுக்கியமென்கிறது மட்டுமாம் இது. ஏனிவ்வாறு கொள்வதெனில்—'அக்னியை விடுகிறவன் வீர்யத்தை—தேவானுக்ரஹத்தை இழக்கிருன்' என்று எப்போதும் அக்னியோடு (இல்லறத்தில்) இருக்க வேண்டுமென்கிறதேயென்கிருர் அவர். (18)

அநுஷ்டேயம் பாதராயண: ஸாம்யச்ருதே: **3–4–19.**

க்ரஹஸ்தாச்ரமமும் அவச்யம் வேண்டுமென்றுமட்டும் விதியுளதோ? 'மூன்று ஆச்ரமங்கள் உள' என்கிற வாக்கியம் இல்லறத்தைப் போல் ஸந்நியாஸத்தையும் அனுஷ்டிக்கத் தக்கதாகத்தான் அறிவிக்குமென்கிருர் பாதராயணர் (சித்தாந்தீ.) (19)

விதி: வா தாரணவத். **3–4–20.**

விதிவாக்யமாக அமையாமலிருந்தாலும் விதியைக் கல்பனை செய்வதென்று கொள்ளவேண்டும். ஜைமினியே தாரண விஷயத்திற் சொல்லி யிருக்கிருர். அதாவது—ம்ருதாக்னிஹோத்ரப்ரகரணத்திலொரு வாக்யமுண்டு, 'ஜுஹூ என்ற பாத்ரத்தின் கீழ்ப் பாகத்திலே ஸமித்தை வைத்துச் சேர்த்துப் பிடித்துக்கொண்டு ஹோமம் செய்யப் போகவேண்டும், தேவதைகளுக்கன்றே அதன் மேற்பாகத்திலே வைத்துச் சேர்த்துப் பிடிப்பது' என்றவாறு. தேவதைகளுக்குச் செய்யும்போது ஸமித்தை மேலே வைத்துக்கொள்ள வேண்டுமென்றது எங்குமே விதிக்கப்படவில்லை. ஆயினும் இந்த வாக்கியத்தைக் கொண்டே அதற்கும் விதியைக் கல்பித்துக்கொள்ளவேண்டும். அது போலிங்கும். (20)

(2) ஸ்துதிமாத்ராதிகரணம்

பரவித்யை விதிக்கப்பட்டு ப்ரதானமாயிருக்கட்டும், உத்கீதவித்யாதிகள் வேண்டாவென்கிற கேள்விக்கு ஸமாதானம்.

ஸ்துதிமாத்ரம் உபாதாநாத் இதி சேத் ந அபூர்வத்வாத். **3-4-21.**

'ப்ரணவாக்ஷரமான உத்கீதத்தை உபாஸிக்கவேண்டும். இது ரஸங்களுக்குள் (சிறந்த வஸ்துகள் எட்டில்) சிறந்தது; சிறந்த ஸ்தானம் பெற்றது' என்ருற்போன்ற வாக்கியங்களிலே ரஸதமத்வாதிகள் உபாஸிக்கப்படவேண்டியவையாக விதிக்கப்படுகின்றனவா, அல்லது வெறும்

ஸ்தோத்ரமா என்று விசாரிக்கவேண்டும். ஸ்தோத்ரம்மட்டுமே யாகும். ஒரு பலனுக்காக இவ்வாறு உபாஸனம் வேண்டுமென்னில், விதியிருந்தாலன்றோ அவ்வாறு கொள்வது. கர்மகாண்டத்திலே, 'ஜுஹூ' என்ற ஹோமபாத்திரமே பூலோகம், ஆஹவநீயமென்கிற அக்னியே ஸ்வர்கலோகம்' என்கிறது. அது போல் இதுவும் துதிமட்டுமென்பது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—கர்மகாண்டத்திலே ஜுஹூவை விதிக்குமிடத்தில் அதனைத் துதிக்க வாக்கியமேற்பட்டதுபோல் இங்கும் இந்த வாக்கியம் உத்கீதத்தை விதிக்கும் ப்ரகரணத்திலிருந்துவிட்டால் அர்த்தவாதம் என்று கொள்ளப்படும். உத்கீதத்தை இங்கு விதிக்கவில்லையே. ஆகையால் இங்கு இந்த வாக்கியங்களுக்கு வேறுவழியில்லாததால் ரஸதமமல்லாததை ரஸதமமாகச் சொல்வதால் இவ்வண்ணம் உத்கீதத்தைச் சிந்திக்கவேண்டுமென்று விதியிலே நோக்கென விளங்கும். (21)

பாவ சப்தாத் ச. 3-4-22.

உபாஸனம் என்ற சொல் இராமற்போனாலும் அவ்வாறு கொள்ளவேண்டும், உத்கீதத்தை உபாஸிக்கவேண்டுமென்றும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறதே. ஆயைால் இவ்வாறு த்ருஷ்டிவித்யையுமுண்டு. (22)

(3) *பாரிப்லவாதிகரணம்*

பாரிப்லவார்த்தா: இதி சேத் ந விசேஷிதத்வாத். 3-4-23.

ரஸதமத்வாதிகளைச் சொன்னது ப்ரசம்ஸைக்காக அன்று ; அவ்வாறு உபாஸிப்பதற்காகவே என்று உபயோகம் சொல்லுமாபோல், அங்கங்கு வித்யைகளை விதிக்குமிடங்களிலே உபாக்யானங்களுள்ளவையும் ஏதேனுமொரு கார்யத்திற்கு அங்கமாகவேண்டும். ப்ரதர்தன வித்யையை உபதேசிப்பதற்குமுன்னே ப்ரதர்தனன் என்னும் அரசன் இந்திரனுடைய லோகத்திற்குப் போன கதையைச் சொல்லுவது போன்ற பல உபாக்யானங்கள் உபநிஷத்திலுள. இவற்றிற்கு எங்கு உபயோகம் சொல்லக்கூடுமென்னில், அச்வமேத யாகத்திலே, 'பாரிப்லவம் சம்ஸதி' என்று பாரிப்லவமென்ற பெயருடையதொரு சஸ்த்ரம் விதிக்கப்பட்டது. பல உபாக்யானங்களை ஒதுவதென்றது அதிற் சேர்ந்தது. ஆகையால் இந்த உபாக்யானங்களை அதற்கு உபயோகப்படுத்தலாமென்றது பூர்வபக்ஷம். உபாக்யானங்களைச் சொல்லவேண்டுமென்று அங்கே விதித்திருப்பது வாஸ்தவம். ஆனால், 'வைவஸ்வதன் மனு' என்று தொடங்கி இன்ன இன்ன உபாக்யானங்களென்று அங்கே குறித்திருப்பதால்

வேறு உபாக்யானங்களைக் கொள்ள நியாயமில்லை. ஆகையால் ப்ரதர்தனனுக்கு இந்திரன் உபதேசித்த வித்யையை விதிக்கும்போது அதன் ஸ்தோத்ரத்திற்காகவே அந்த உபாக்யானத்தைச் சொல்வதென்பதால் உபநிஷத்திலுள்ள கதைகள் அர்த்தவாதங்களேயாம். (23)

(4) *அக்நீந்தநாத்யதிகரணம்*

அத ஏவ ச அக்நீந்தநாத்யநபேக்ஷா. 3-4-24.

இவ்வளவால் வித்யைக்குக் கர்மங்கள் அங்கங்களாமேயல்லது அங்கியாகா என ஏற்பட்டது. ஆகில் ஸந்நியாஸிகள் வித்யையை யனுஷ்டிக்கலாகாது. யாகாதிகளில் அவர்களுக்கு அதிகாரமில்லையே யென்றது பூர்வபக்ஷம். ப்ரம்மத்தைப் பெற வித்யானுஷ்டானத்திற்காகவே ஸன்னியாஸம் செய்துகொள்வதாக ப்ரமாணங்களில் காண்பதினாலே அவர்கள் அனுஷ்டிக்கும்போது வித்யைக்கு ஆதானம் அக்னிஹோத்ரம் முதலியன வேண்டுவனவல்ல. அக்நீந்தனமாவது ஆதானம். (அதைச் செய்துகொள்வதற்கு முன்னே கூட சன்னியாசம் செய்து கொள்ளலாம்). (24)

(5) *ஸர்வாபேக்ஷாதிகரணம்*

ஸர்வாபேக்ஷா ச யஜ்ஞாதிச்ருதே: அச்வவத். 3-4-25.

அப்படியாகில் இல்லறத்திலுள்ளவருக்கும் வித்யையானது யாகம் முதலியனவற்றை வேண்டாததாமென்றான் பூர்வபக்ஷி. அத்யயனம், யாகம், தானம் முதலியன செய்து பரமாத்மோபாஸனத்தைப் பெற விரும்புகிறார் அந்தணரென்று விதித்திருப்பதால் அவற்றில் அதிகாரமுள்ளவர் செய்யும் உபாஸனத்திற்கு அவை வேண்டும். கர்மங்கள் இல்லாமலே உபாஸனம் பலனை யளிக்குமென்னவேண்டா. குதிரை கடிவாளம் முதலியவற்றை வேண்டி, செல்வதற்காவதுபோல் உபாஸனமும் கர்மங்கள் சேரவே சாதனமாம். (25)

(6) *சமதமாத்யதிகரணம்*

சமதமாத்யுபேத: ஸ்யாத் ததா அபி து தத்விதே: ததங்கதயா தேஷாம் அபி அவச்யாநுஷ்ட்டேயத்வாத். 3-4-26.

க்ருஹஸ்தர்களுக்கு சமதமாதிகள் இல்லாமல் வித்யையனுஷ்டிப்பதாம். சமதமாதிகள் இந்திரியங்களுக்கு வியாபாரமில்லாதவரிடத்திலே கூடும். யஜ்ஞாதிகளான பல வியாபாரங்களையே செய்யுமிவர் இந்திரிய வியாபாரமின்றியிருக்கக்கூடுமோ என்றது பூர்வபக்ஷம். யாகாதிகள் வேண்டுவனவாயினும் உபாஸிப்பவன் சமதமாதிகளையுமுடையவ

றுவான். அவற்றுடனிருந்தே ஆத்மாவைக்காணவேண்டு மென்று விதியிருப்பதால். யாகாதிகர்மங்களுக்கும் சமதமாதி களுக்கும் முரண்பாடு இருப்பதாகப் பூர்வபக்ஷி நினைப்பது தவறு. யாகாதிகளையு மனுஷ்டிக்கவேண்டும்; இவற்றையும் அனுஷ்டிக்கவேண்டும். சாஸ்திரத்தில் செய்யவேண்டு மென்று விதிக்கப்பட்ட கர்மங்களை விடுவது சமதமாதி யல்ல. வேண்டாமென்று நிஷேதிக்கப்பட்டவற்றைச் செய் யாமலிருப்பதே; விதித்ததைச் செய்வதும் நிஷித்தத்தைச் செய்யாமலிருப்பதும் ஒருவருக்குக் கூடும். (26)

(7) *ஸர்வாந்நாநுமத்யதிகரணம்*

ஸர்வாந்நாநுமதி: ச ப்ராணாத்யயே தத்தர்சநாத். 3-4-27.

சமதமாதிகள் வேண்டுமானாலும் எங்கு வேண்டுமானா லும் புசிக்கலாம். வித்யையை யனுஷ்டிப்பவன்விஷயத்தில் ஊண்விஷயமான நிர்ப்பந்தமில்லை யென்று பூர்வபக்ஷம் செய்யப்படுகிறது.

ப்ராணவித்யையை விதிக்குமிடத்திலே, 'இவனுக்கு அன்னமாகாததொன்றில்லை' என்று சொல்லப்பட்டதால் ப்ராணவாயுவிஷயமான வித்யைக்கே இத்தனை மேன்மை யுண்டாகில் பரவித்யைக்குக் கேட்கவேண்டுமோ என்றது பூர்வபக்ஷியின் கருத்து.

எல்லா அன்னத்தையும் ஒருவனுக்கு சாஸ்திரம் இசை வதென்பது ப்ராணாபத்தில்தான். ப்ரம்மத்தை யறிந்தவன் விஷயத்திலேயே அதனைக் காண்பதால். உஷஸ்தியென்ப வர் பசியினால் வருந்தி யானைப்பாகனிடம் அவன் உண் ணும் உணவினின்று சிறிது கேட்டுப் பெற்று அவன் தண் ணீரும் கொடுக்க எழ,'வேண்டாம், ப்ராணதாரணம் இதனா லேயேயேற்படுகிறது' என்று சொல்லித் தண்ணீரைப் பெறா மல் அவ்வுணவிலும் சிறிதே உண்டு மிகுதியை மனைவியிடம் கொடுத்துவிட்டாரென்றும், அவளும் அதை வைத்திருந்து காலையில் அவர் மீண்டும் பசியினால் வருந்தினபோதே கொடுத்தாளென்றும் சொல்லப்பட்டதே. ஆக ப்ரம்ம ஞானிக்கே இந்நிலையென்றால் ப்ராணோபாஸனம் செய்பவ னுக்குக் கேட்கவேண்டுமோ? (27)

அபாதாத் ச. 3-4-28.

'ஆஹாரம் சுத்தமாயிருந்தால்தான் மனம் சுத்தமாகும், அப்போதே இடைவிடாது த்யானம் ஸித்திக்கும்' என்கிற விதியை பாதிக்கலாகாது. (28)

அபி ஸ்மர்யதே. 3-4-29.

ப்ராணஸம்சயமுள்ளவனுகி எங்கிருந்து அன்னம் புசித்தாலும் குற்றமில்லை. தாமரையிலையில் நீர்போல் தோஷம் படாதென்கிறது ஸ்ம்ருதி. (29)

சப்த: ச அத: அகாமகாரே. 3-4-30.

ப்ராம்மணன் (ப்ரம்ம நிஷ்டன்) பாபம் சூழ்ந்துகொள்ளு மென்றஞ்சி கள்ளைக் குடியான் என்றது கடச்ருதி, ஆகை யால் தன் இஷ்டப்படி யெல்லாம் செய்யாமலிருப்பதற்கே வேதம் ப்ரமாணமாக உளது. (30)

(8) விஹிதத்வாதிகரணம்

விஹிதத்வாத் ச ஆச்ரமகர்ம அபி. 3-4-31.

க்ருஹஸ்தனுடைய வித்யைக்கு யாகாதிகள் அங்கங்கள் என்ருல் வித்யையை யனுஷ்டிக்காத க்ருஹஸ்தனுக்கு யாகாதிகள் வேண்டாவென்பதாம். ஒரே கர்மாவானது ஆச்ரமத்திற்குமாம், வித்யைக்கு மாமென்னவொண்ணுது. ஆச்ரமத்திற்கென்ருல் நித்யமாகும், வித்யைக்கென்ருல் அநித்யமாகும் (வித்யைக்கென்ருல் மோக்ஷம் வேண்டுமவனே வித்யையை யனுஷ்டிப்பதால் அது அநித்யமாகும்). ஆக விதி நித்யமாக விதிக்கிறதா அநித்யமாகவா என்று சொல்லமுடி யாதபடியாம். ஆகையால் அக்னிஹோத்ராதிகர்மங்கள் க்ருஹஸ்தர் தவிர மற்றவருக்கில்லையென்கிற வண்ணமே, க்ரஹஸ்தரிலும் வித்யாநிஷ்டர் தவிர மற்றவர்க்கில்லை யென்பதே பொருந்துமென்றது பூர்வபக்ஷம். உயிருள்ளவ ரையில் அக்னிஹோத்ராதிகளைச் செய்யும்படி கர்மகாண்டத் திலே பிரம்மஞானமில்லாதவர்களுக்கும் சேர்த்து நிர்ப்பந்த மாக விதித்திருப்பதால் க்ருஹஸ்தாச்ரமத்திற்குமாம் இவை கள். நித்யாநித்யஸம்யோகம் என்கிற தோஷமில்லை. ஒரே விதி நித்யமாகவும் அநித்யமாகவும் கர்மாவை விஷயீகரித்தா லன்ருே அத் தோஷம் நேரும். ஒரு விதி எப்போதும் செய்ய வேண்டுமென்கிறது; மற்ருெரு விதி வித்யைக்கு மிவையா மென்றது. அக்னிஹோத்ரமொன்றே நித்யமாகவும் விதிக் கப்படுகிறது. ஸ்வர்க பலனுக்காகத் தனியாகவும் விதிக்கப் படுகிறது. அது போலாம். (31)

ஸஹகாரித்வேந ச. 3-4-32.

இல்லறத்திலுள்ளவனுக்கு இவை நித்யமாயிருக்கும் போது வித்யைக்காக விதியெதற்கென்னவேண்டா. வித் யையை யனுஷ்டிப்பவன் அதற்காகச் செய்கிறேன் என்று ஸங்கல்பித்துச் செய்யவேண்டும். அப்போது (ஒருதரம் அனுஷ்டிக்கப்பட்டே) இவை அதற்கு உதவியாய் ஆச்ரம தர்மமுமாம். (32)

ஸர்வதா அபி தே ஏவ உபயலிங்காத். 3–4–33.

ஆச்ரமதர்மமாயும் வித்யைக்காகவுமிருக்குமவை வெவ்வேறு கர்மங்களல்ல. அது வேறு அக்னிஹோத்ரம், இது வேறு அக்னிஹோத்ரம் என்பதில்லை. ஒன்றே இருவகைப் பட்டதென்றே நினைக்கப்படுவதால். (33)

அநபிபவம் ச தர்சயதி. 3–4–34.

'தர்மத்தினால் பாபத்தைப் போக்குகிறான்' என்றது முதலான வாக்யங்களால் பக்தியோகம் உண்டாவதற்குத் தடையான பாபங்களை ஆச்ரமதர்மங்களே போக்குகின்றனவென்றும், அவ்வாறு பக்தியோகத்தின் தடை விலக அது உண்டாகின்றதென்றும் ப்ரமாணம் வியத்தமாகச் சொல்லுகிறது. ஆகையால் அவையே சாதாரண க்ருஹஸ்தர், முமுக்ஷு-க்ரஹஸ்தர் எல்லோருக்குமாம். (34)

(9) விதுராதிகரணம்

அந்தரா ச அபி து தத்த்ருஷ்டே: 3–4–35.

விதுரன் (மனைவியை யிழந்தவன்), ஸ்னாதகன், (ப்ரம்மசர்யவ்ரதத்தை முடித்துக்கொண்டு விவாஹமாகாதவன்) இவர்கள் நான்கு ஆச்ரமத்திற் சேராதவர்களாகையால் அநாச்ரமிகள். இவர்களுக்கு ஆச்ரமதர்மங்களில்லையாகையாலே வித்யையில் அதிகாரமில்லையென்பது பூர்வபக்ஷம். அந்த்ரா அபி இடையிலும், அதாவது இந்தத் தசைகளிலும் வித்யாதிகாரம் இருப்பதேயாம். பார்யையில்லாமல் பின்னால் விவாஹம் செய்துகொண்ட ரைக்வாதிகள் முன் வித்யாநுஷ்டானம் செய்ததை ஸம்வர்க்கவித்யாதிகளில் கண்டதால். ஆச்ரம தர்மங்கள் இல்லாவிட்டாலும் அவர்களுக்குள்ள (வேத) ஜபம், உபவாஸம், தானம் முதலியனவே போதுமாம்.

அபி ஸ்மர்யதே. 3–4–36.

'ப்ராம்மணன் வேறொன்றைச் செய்யலாம், செய்யாமலுமிருக்கலாம். ஜபத்தினாலேயே பலனைப் பெறுகிறான் ஐயமில்லை' என்றது ஸ்ம்ருதி. (36)

விசேஷாநுக்ரஹ: ச. 3–4–37.

அந்தந்த ஆச்ரமத்திற்கே உரியனவான தர்மங்களல்லாத ஸாமான்ய தர்மமும் உபாஸனத்திற்கு உதவுவது காண்கிறது. 'தவத்தினால், ப்ரம்மசர்யத்தினால், ச்ரத்தையால், அறிவால் ஆத்மாவை உபாஸிக்கிறான்' என்றதே. (37)

அத: து இதரத் ஜ்யாய: லிங்காத் ச. 3–4–38.

ஆனால் ஆச்ரமமில்லாமலிருப்பதைவிட ஆச்ரமியாயி

ருத்தலே சிறந்ததாம். ஸ்ம்ருதிவசனத்தாலும், அநாச்ரமி யாக ஒரு க்ஷணமுமிருக்கவேண்டாமென்றதாலும் அதை விட ஆச்ரமம் பெற்றிருப்பதே மேலாகும். (38)

(10) தத்பூதாதிகரணம்

நைஷ்டிக ப்ரஹ்மசாரி, வைகாநஸன், ஸந்நியாஸி என்றவர்கள் தம் ஆச்ரமத்திலிருந்து ப்ரஷ்டர்களாய்விட்டால் அப்போது வித்யையில் அதிகாரம் உளதா இல்லையா என, ஜபம் உபவாஸம் முதலானவைகளைச் செய்து அவர்களும் வித்யையை அனுஷ்டிக்கலாமென்றது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—

தத்பூதஸ்ய து ந அதத்பாவ: ஜைமிநே: அபி நியமாத் தத்ரூபாபாவேப்ய: 3–4–39.

நைஷ்டிகாதிகளானவர்கள் மீண்டும் அந்தந்த ஆச்ரமத்தை விட்டிருப்பதென்பது கிடையாது; விலக்கியிருப்பதால். 'நைஷ்டிக ப்ரம்மசாரீ உயிருள்ளவரை ஆசார்ய க்ருஹத்திலே உழைத்துத் தன்னை ஒழித்துக்கொள்வான்', 'வாநப்ரஸ்தாச்ரமம் புகுந்தவன் இல்லறம் புகலாகாது' 'ஸந்நியாஸம் செய்தவன் மீண்டும் கொள்ளலாகாது' என்று அந்தந்த ஆச்ரமத்திலிராமலிருப்பதிலிருந்து விலக்கியிருப்பதால். இது ஜைமிநி முனிவருக்கும் ஸம்மதமாம். அவர்கள் ப்ரஷ்டர்களானால் ப்ராயசித்தமும் கிடையாது. (39)

ந ச ஆதிகாரிகம் அபி பதநாநுமாநாத் தத்யோகாத். 3–4–40.

பூர்வமீமாம்ஸையில் (6) அதிகாராத்யாயத்தில் அவகீர்ணி பசுயாகம் ஒன்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறதும் உபகுர்வாணன் என்ற ப்ரம்மசாரிவிஷயம், நைஷ்டிகப்ரம்மசாரிக்கன்று. 'நைஷ்டிகன் ப்ரஷ்டனானால் பதிதனாவான். அவனுக்கு சுத்திகரமான ப்ராயச்சித்தம் காண்கிறதில்லை' என்கிறதே. (40)

உபபூர்வம் அபி இதி ஏகே பாவம் அசநவத் தத் உக்தம். 3–4–41.

சிலர், ப்ரம்மசர்ய ப்ரம்சம் ஏற்பட்டால் அது உபபாதகமே. ஆகையால் தேனையருந்தல் முதலான விஷயத்திற்போலே அவகீர்ணி பசுப்ராய்ச்சித்தம் உண்டு; உபகுர்வாண ப்ரம்மசாரிக்குச் சொன்னது இதரருக்கும் விரோதமில்லாத போது உண்டென்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறதாலென்கிறார்கள். (41)

பஹி: து உபயதா அபி ஸ்ம்ருதே: ஆசாராத் ச. 3–4–42.

பாதகமானாலும் உபபாதகமானாலும், ப்ராயச்சித்தம்

இருந்தாலும் இராமற்போனாலும் நைஷ்டிகாதிகளாய் ப்ரஷ்டர்களானவர்களுக்கு ப்ராயச்சித்தம் ஒருவாறு பாபத்தை விலக்குவதானாலும் கர்மாதிகாரத்தையளிக்காது. ஸ்ம்ருதியும் ஸதாசாரமும் அவ்வாறேயாம். ப்ராயச்சித்தம் செய்து கொண்டாலும் சிஷ்டர்கள் ஸ்வீகரிக்கமாட்டார்கள். (42)

(11) ஸ்வாம்யதிகரணம்

ஸ்வாமிந: பலச்ருதே: இதி ஆத்ரேய: **3-4-43.**

பக்தியோகமென்கிற வித்யையையும் அதற்கு அங்கமான கர்மாக்களையும் பலன் அனுபவிக்கப்போகிறவனே செய்யவேண்டுமென்பது எல்லோரும் இசைந்ததே. உத்கீதோபாஸனத்தை யார் செய்வதென்பது விசாரிக்கப்படுகிறது. உபாஸனத்தின் பலன் யாகம் செய்கிறவனுக்கானதால் யாகத்திற்போல் இதிலும் யஜமானனுக்கே அதிகாரம் என்கிறார் ஆத்ரேயர். இது பூர்வபக்ஷம். (43)

ஆர்த்விஜ்யம் இதி ஔடுலோமி: தஸ்மை ஹி பரிக்ரீயதே.
3-4-44.

யாகத்தைச் சார்ந்தவற்றையெல்லாம் செய்வதற்கே பலருத்விக்குகளை வரித்துக்கொள்வது சாஸ்திரஸித்தம். ஆகையால் அத்வர்யு என்ற ருத்விக்கே யஜமானன் பசு என்ற பலனை அபேக்ஷிக்கிறபோது சமஸபாத்ரத்தை விட்டு கோதோஹனபாத்ரம் கொண்டு தண்ணீர் கொள்வது போல், உத்கீத கானம் செய்யும் உத்காதா என்ற ருத்விக்கே உத்கீதோபாஸனத்தைச் செய்வான். அத்தகைய கார்யத்திற்கே யன்றோ ருத்விக்கை தக்ஷிணை கொடுப்பதாகக் கூறி வரித்துக் கொண்டது என்பர் ஔடுலோமி. இது சித்தாந்தம். (44)

(12) ஸஹகார்யந்தராதிகரணம்

ஸஹகார்யந்தரவிதி: பக்ஷேண த்ருதீயம் தத்வத:
வித்யாதிவத். **3-4-45.**

வித்யைக்குக் கர்மங்களும் சமதமாதிகளும் அங்கமாம். அந்த கர்மாநுஷ்டான காலத்திலே வீர்யவத்தரத்வம் வேண்டுமானால் உத்கீதாதிவித்யைகளும் வேண்டுமென்றதாயிற்று. இப்போது வித்யைக்கு பால்யம் பாண்டித்யம் என்ற இரண்டுடன் மூன்றாவதான மௌனமென்றதொன்றும் விதிக்கப்படுகிறதென்கிறது. "ப்ரஹ்ம நிஷ்டனாயிருப்பவன் உபாஸிக்கவேண்டிய பரமாத்மஸ்வரூப-ரூப-குண-விபூதிகளிலே விசதஜ்ஞானம் பெற்று பாலகனுடைய செயலோடிருக்க விரும்புவான். இப்படி பால்யம் பாண்டித்யம் இரண்

டையும் பெற்ற பிறகு முனியாவான்" என்ற வாக்யம் மௌன மென்பதொன்றை விதிக்கின்றதா, அல்லது ஏற்கனவே தெரிந்த விஷயமதாகையாலே விதிக்காமல் சொல்லுவதுமட்டுமா என்று விசாரிக்கப்படுகிறது. பூர்வபக்ஷமாவது—மௌனமாவது மனனம். 'ச்ரோதவ்யோ மந்தவ்ய:' என்று சொல்லப்பட்டது. அதாவது கேட்டறிந்ததை யுக்திகளைக் கொண்டு ஸ்தாபித்துத் தெளிவு பெறுவதாம். வேதத்தை ஓதி சாதாரணமாக வ்யுத்பத்தியையு முடையவன் தனக்குள்ள ஸந்தேஹத்தைப் போக்கிக் கொள்ளத் தானே ஒருவரிடம் விசாரித்தறிய முயற்சி யுடையனானதாலே ச்ரவணமும் மனனமும் விதிக்காமலே பெறக்கூடியனவே. அதே மனனம் 'முநி:' என்று சொல்லப்படுகிறதாகையால் விதிக்கப் படமாட்டாதென்றதாம்.

ஸித்தாந்தமாவது—வித்யையுள்ளவனுக்கு அதற்கு அங்கமாக விதிக்கப்பட்ட வர்ணாச்ரமதர்மங்கள் போலும், விதிக்காமலே வேண்டுமவையான ச்ரவணம், மனனம் என்றவைபோலும் மௌனமென்ற துணை வேறென்றும் விதிக்கப்படுவதாம். இது பாண்டித்யம், பால்யம் என்கிற இரண்டு வேறு துணைகள்போலே மூன்றாவதாம். மௌனம் என்பதற்கு 'மந்தவ்ய:' என்று சொல்லப் பெற்ற மனனம் பொருளன்று. 'முநி:' என்ற சொல்லானது சிறந்த மனனமுள்ளவர்விஷயத்திலேயே பரிவுடன் ப்ரயோகிக்கப்படுகிறதாம். சிறந்த மனனமாவது த்யானம் பண்ணப்படும் விஷயத்தைப் பற்றியே எப்போதும் சிந்தித்துக் கொண்டிருப்பது. ஆக முனிசப்தத்திற்கு ப்ரஸித்தமாயுள்ள பொருளைக் கொண்டு அது விதிக்கப்படாமல் ஸித்திக்கிறதன்றாகையாலே விதிக்கப் படுகிறதென்னவேண்டும். (45)

க்ருத்ஸ்நபாவாத் து க்ருஹிணா உபஸம்ஹார: 3–4–46.

'முனி:' என்று மௌனத்தை விதித்ததாலே ஸன்னியாஸிகளுக்கே வித்யையில் அதிகாரமென்று நினைக்க வேண்டா. ப்ரஹ்மசாரி, க்ருஹஸ்தன், வானப்ரஸ்த்தன், ஸன்னியாஸி என்ற எல்லோரிடத்திலும் வித்யை யிருப்பதால் தானே சாந்தோக்யத்தின்முடிவில், "ஆயுள் முடிவுவரை குடும்பத்தில் இருந்துகொண்டு தர்மானுஷ்டானத்துடன் வித்யையைச் செய்கிறவன் ப்ரம்மலோகத்தை யடைகிறான்" என்றது. (46)

மௌநவத் இதரேஷாம் அபி உபதேசாத். 3-4-47.

'முனி:' என்கிறவிடத்திலே 'பிக்ஷை யெடுத்து உண்டார்கள்' என்றதாலே ஸன்னியாஸிக்கே மௌனமும் வித்

யையும் என்னவொண்ணுது, பிக்ஷாசர்யத்தைப் போலே மற்ற ஆச்ரமதர்மங்களையும் உபதேசித்திருக்கிறதே. (47)

(13) அநாவிஷ்காராதிகரணம்

அநாவிஷ்குர்வந் அந்வயாத். 3-4-48.

கீழ்ச்சொன்ன வாக்யத்திலே பால்யத்தோடிருக்க விரும்பவேண்டுமெனவிருக்கிறது பால்யமாவது பாலப்ராயமன்று. அது வயதானவனுக்கு வரமாட்டாதே. ஆக பால்யம் பாலனது செயல். அதாவது என்ன என்று விசாரிக்கப்படுகிறது, இன்ன செயல் என்று குறிப்பிடாமையால் எல்லாச் செயலுமாகும். ஆகையால் எதை வேண்டுமாலும் செய்வதும் எங்கு வேண்டுமானாலும் திரிதலும், இஷ்டப்படி உண்பது மெல்லாமாம். வித்யையின் மஹிமையினாலே யொன்றும் வாராதென்றது பூர்வபக்ஷம்—ஸித்தாந்தமாவது—'தீய நடத்தை யினின்று விலகாமல், சமதமாதிகளைப் பெருமல் வித்யையினால் பரமாத்மாவைப் பெறமுடியாது' என்றவாறு பல வசனங்களால் வித்யையில் இழிந்தவன் விஷயத்திலேயே தடை விதிக்கப்பட்டிருப்பதால் இஷ்டப்படி யெல்லாம் செய்யலாகாது. ஆகையால் பால்யமாவது அநாவிஷ்காரம். அதாவது—தனது குல-கோத்ர-வித்யா-ஸம்பத் ப்ரபாவங்களை அவற்றை யறியாத பாலன்போல் வெளியிட்டுக்கொள்ளாமலிருப்பதாம். (48)

(14) ஐஹிகாதிகரணம்

ஐஹிகம் அப்ரஸ்துத ப்ரதிபந்தே தத்தர்சநாத் 3-4-49.

மோக்ஷத்திற்காக உபாஸனங்கள் போலே போகத்திற்கும் (ஐச்வர்யபலனுக்கும்) சில உபாஸனங்கள் விதிக்கப்பட்டுள்ளன. அதற்கும் விரகாகப் புண்யகர்மங்கள் உள. அவற்றைச் செய்தால் உடனே உபாஸனம் ஏற்பட்டுவிடுமா அல்லது தாமதமுண்டா என்பது விசாரம். காரணம் இருக்கும்போது கார்யம் பிறக்கவேண்டியதாகையால் தாமதமேன் என்கிருன் பூர்வபக்ஷி—தடையொன்றுமில்லாத புருஷனிடத்திலே ஐஹிக-உபாஸனம் உண்டாகிறது. தர்மத்தைச் செய்யும்போது உத்கீதாதி வித்யையுடன் செய்தால் தாமதமில்லையென்று வசனமிருப்பதால் அவ்வாறு செய்யாதபோது தடையுண்டாகில் தாமதப்படுமென விளங்குகிறதே. (49)

(15) முக்திபலாநியமாதிகரணம்

ஏவம் முக்திபலாநியம: தததவஸ்தாவத்ருதே:
தததவஸ்தாவத்ருதே: 3-4-50.

மோக்ஷபலங்களான உபாஸனங்களைச் செய்கின்றவர் செய்யும் புண்யகர்மங்கள் வைராக்யபூர்வங்களாய் மிகச்சிறந்தவையானதாலே அவை உடனே பலிக்கும். தடையிருக்க மாட்டாதென்றது பூர்வபக்ஷம். ப்ரம்மவித்துக்களிடத்திலே அபசாரப்படுவதென்றதே கொடிய பாபம். இது இவர் செய்யும் புண்யங்களையும் தடுக்கக்கூடியதாகையாலே இங்கும் (ப்ரதிபந்தாவஸ்த்தை அறியப்படுவதால்) தடையுண்டாகில் உபாஸனம் தாமதிக்கும்—இல்லையேல் விரைவிலாமெனத்தெளிக. (50)

3-ம் அத்யாயம் நான்காம் பாதம் முற்றிற்று.

3-ம் அத்யாயம் முற்றும்.

ஸ்ரீ

நான்காம் அத்தியாயம் முதற்பாதம்

முன்சொன்ன உபாயத்திற்குப் பலனை(மோக்ஷத்தை)ச் சொல்வது இந்த அத்தியாயம். முதற்பாகத்தில் உபாஸனம் பெறச் செய்யவேண்டும் முறையைச் சொல்லி அந்த உபாஸனத்திற்கு இங்குண்டாம் பலனைச் சொல்லுகிறது.

(1) ஆவ்ருத்யதிகரணம்

ஆவ்ருத்தி: அஸக்ருத் உபதேசாத். **4–1–1.**

வித்யையினால் பலன்பெறுவது. வித்யையாவது ப்ரம்மத்தின் அறிவு. எவ்வாறு ப்ரம்மத்தை அந்தந்த வித்யைப்படி அறியவேண்டுமோ அவ்வாறு ஒருதரம் அறிவு பெற்றால் போதுமா, அல்லது மீண்டும் மீண்டும் அறிவை உண்டுபண்ணிக்கொள்ளவேண்டுமா என்பது முதல்விசாரம். பூர்வபக்ஷமாவது—'ஸக்ருத் க்ருத: சாஸ்த்ரார்த்த:' என்கிற நியாயமுண்டு. காலையில் ஸந்த்யையைச் செய்யவேண்டும், அக்னிஹோத்ரத்தைச் செய்யவேண்டும் என்ற விடங்களில் ஒவ்வொன்றையும் பலதரம் செய்வது உண்டோ? ஒருதரம் செய்தாலே சாஸ்த்ரம் விதித்தது செய்ததாகுமே. அதுபோல், ப்ரம்மத்தை இவ்வாறு அறிந்துகொண்டால் மோக்ஷமென்ற வாக்யத்திலும் ஒருதரம் அறிவே போதுமானதென்றதாம்--ஸித்தாந்தமாவது—மேன்மேலாக்கவேண்டும். வேதத்தில் வேதனத்தைச் சொல்லிவரும்போது உபாஸனச் சொல்லையும் உபாஸனத்தைச் சொல்லும்போது வேதனச் சொல்லையும் மாற்றிமாற்றிச் சொல்வதால் இரண்டுக்கும் பொருள் ஒன்றே கருதப்பட்டதெனத் தெரிகிறது. அவ்வாறே ஒரே விஷயத்தைச் சொல்லும் பல ஸந்தர்பங்களிலே

ஓரிடத்தில் பிரம்மத்தையறிந்தவன் வீடு பெறுகிறான் என்றது; வேறிடங்களில்-வீடுபெற ஆத்மாவைக்காணவேண்டும் கேட்கவேண்டும், சிந்திக்கவேண்டும், உபாஸிக்கவேண்டுமென்கிறது—இங்கு ஆத்மாவும் பிரம்மமும் ஒன்று என்றது போல் வேதனமும் உபாஸனமுமொன்றென்றதும் தேறும். அதைச் சொல்லவேண்டுமிடத்திலே இதைச்சொன்னதால். ஆகையால் மீண்டும் மீண்டும் நினைப்பதாகிற உபாஸனமாகிற வேதனமே உபாயமாகும். (1)

லிங்காத் ச. 4-1-2.

ஸ்ம்ருதிவாக்யத்தினாலு மிவ்வாறேயாம். 'என்னை த்யானம் செய்கின்றவரை விரைவில் நான் வீடு பெறச் செய்கிறேன்', 'ஜீவாத்மாவை யார் உபாஸிக்கின்றனரோ', 'த்யானமாவது வேறொரு வஸ்துவிலே நோக்கமின்றி அவனது உருவத்தைத் தொடர்ச்சியாக நினைப்பதாம்' என்றவாறு. (2)

(2) ஆத்மத்வோபாஸநாதிகரணம்

ஆத்மா இதி து உபகச்சந்தி க்ராஹயந்தி ச. 4-1-3.

ஸித்தாந்தத்தில் ஜீவாத்மா வேறு, பரமாத்மா வேறு. ஜீவாத்மாவையும் அவனை ஏவுமவனையும் வெவ்வேறாக நினைத்து மோக்ஷம் அடைகின்றானென்றும் வேதமுளது. ஆகையால் வேறென்றே உபாஸனம்,'அஹம் ப்ரஹ்மாஸ்மி' என்ற உபாஸனம் ஸந்தேஹத்திற்கிடமாமென்றது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—வேறென்பது உண்மை. ஆகையால் ஒன்றென உபாஸித்தல் கூடாததே. ஆனாலும் சரீராத்மபாவம் முக்கியமானதாகையால் அதை விடாமல் எனக்கு அந்தராத்மா அவன் என்றே உபாஸிக்கவேண்டும். இதையே, தத் த்வம் அஸி, த்வம் வை அஹம் அஸ்மி' இத்யாதிவாக்யங்கள் சொல்லுகின்றன. நான் மனுஷ்யன் என்றவிடத்தில் மனுஷ்யன் என்பதற்கு மனிதவுடலுக்கு ஆத்மாவென்று பொருளாகின்றபடியால் எந்தச் சொல்லும் அந்தந்த வஸ்துவைச் சொல்லி அதன் ஆத்மாவையும் சொல்வதாகையால் அஹம் என்ற சொல்லும் என் அந்தர்யாமி என்ற பொருளதாம். இப்படி சரீராத்மபாவோபாஸனம் செய்வதிலிருந்தே அவன் வேறு நான் வேறென்ற உபாஸனமும் சித்தித்ததாம். உடலும் உயிருமொன்றாகாவே. ஆகவே அந்தராத்மா என்றே எல்லோரும் உபாஸிக்கின்றனர், சாஸ்த்ரங்களும் அறிவிக்கின்றன. (3)

(3) ப்ரதீகாதிகரணம்

ந ப்ரதீகே ந ஹி ஸ: 4-1-4.

ப்ரதீகமாவது உடல். ப்ரம்மத்திற்கு உடலான உலகிலுள்ள வஸ்துவை ப்ரம்மமாக ஏறிட்டு உபாஸனைகள் விதிக்கப்பட்டிருக்கின்றன, மனத்தை ப்ரம்மமென்று உபாஸிக்க வேண்டுமென்றவாறு. அங்கே உபாஸிக்கப்படுகிறது மனது—அது உபாஸிக்கிறவனுக்கு அந்தராத்மாவன்றாகையாலே அங்கு முன் அதிகரணத்திற் சொன்னவண்ணம் உபாஸனமில்லை. ஆகையால் ப்ரதீகோபாஸனங்களிலும் ஆத்மாவாகச் சிந்தனை யுண்டென்ற பூர்வபக்ஷம் சரியன்று. (4)

ப்ரஹ்மத்ருஷ்டி: உத்கர்ஷாத். 4-1-5.

மனத்தைப் ப்ரம்மமாக நினைக்காமல் ப்ரம்மத்தை மனமாக ஏறிட்டுக்கொண்டால் அப்போது உபாஸிக்கப்படும் ப்ரம்மத்தைத் தன் அந்தர்யாமியாக நினைக்கலாமே யென்னில், தாழ்ந்த வஸ்துவை உயர்ந்தவஸ்துவாகச் சொன்னால் புகழ்ச்சியாம், உயர்ந்ததைத் தாழ்ந்த வஸ்துவாகச் சொல்வது நிந்தை. அரசனை இந்த்ரன், சந்த்ரனென்னலாம், ஆடு, மாடு என்னலாமோ. (5)

(4) ஆதித்யாதிமத்யதிகரணம்

ஆதித்யாதிமதய: ச அங்கே உபபத்தே: 4-1-6.

தாழ்ந்த வஸ்துவை உயர்ந்த வஸ்துவாகப் பார்க்க வேண்டுமென்று கீழே சொல்லிற்று. 'தவிக்கின்ற சூரியனை உத்கீதத்தை உபாஸிக்கவேண்டும்' என்ற வாக்யத்தின் பொருள் என்ன? சூரியனை உத்கீதமாகப் பார்ப்பதா, உத்கீதத்தை சூரியனாகப் பார்ப்பதா என்று ஸம்சயமுண்டாயிற்று. வாக்கியத்தின் அமைப்பைக் கொண்டு, உத்கீதமாக சூரியனைப் பார்க்கவேண்டுமென்றது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—உத்கீதமென்பது கர்மாங்கம், கர்மாவானது பலத்தை யளிப்பதாகையாலே சிறந்தது. ஆகையால் உத்கீதம் உயர்ந்ததாகாது. தர்மங்களெல்லாம் தேவதைகளுக்கு ஆராதனமானவை. ஆகையால் தேவதையே உத்க்ருஷ்டமானது. தர்மத்திற்கும் அங்கமான உத்கீதம் மிகத் தாழ்ந்தது. ஆகையால் கர்மங்கமான வஸ்துக்களிலே சூரியனைப் போன்றவற்றின் த்ருஷ்டியே சாஸ்திரத்தின் பொருள் என்றதாம. (6)

(5) ஆஸீநாதிகரணம்

ஆஸீந: ஸம்பவாத். 4-1-7.

உபாஸனம் உட்கார்ந்தவனாகவே யிருந்து செய்யப்பட வேண்டுமா, நடந்தும் கிடந்தும் கூடச் செய்யலாமா என்ற விசாரத்தில், எப்படி வேண்டுமானாலும் செய்யலாமென்றது

பூர்வபக்ஷம்.உபாஸனமென்பது வைத்த குறி மாருமலிருந்து செய்யப்படவேண்டும். குறிவைத்தபடி யிருப்பதென்பது உட்கார்ந்தவனுக்கேயாம். மனத்தை ஒரேயிடத்தில் நிறுத்துவதென்பது நடக்கும் போதிராது. படுத்தால் மனதுமுறங்கும். (7)

த்யாநாந் ச. 4-1-8.

உபாஸனத்தை த்யான மென்கிறது. த்யானமென்பது தாரணையிராமல் பெறக்கூடியதன்று. அந்த ஏகாக்ரத்வம்—குறிதவருமை வேண்டும். வேருென்றின் அறிவு இடையிற் புகாதபடி தைலதாரையைப்போலிடைவிடாது இஷ்டவஸ்துவின் நினைவுகளின் தொடர்ச்சியே த்யானமென்னப்படும். (8)

அசலத்வம் ச அபேக்ஷ்ய. 4-1-9.

அசையாமலிருக்கும் வஸ்துவைப் பார்த்து, 'பூமி த்யானம் செய்கிறது போலும், ஆகாயம் த்யானம் செய்கிறது போலும்' என்று ஓதப்படுகிறது. ஆகையால் த்யானிக்கும் போது அசையாமை வேண்டும். அது உட்கார்ந்தால்தான் பெறப்படும். (9)

ஸ்மரந்தி ச. 4-1-10.

'ஆத்மா பரிசுத்தனுவதற்கான யோகத்தை ஆஸனத்தில் அமர்ந்து செய்யவேண்டும்' என்றது ஸ்ம்ருதிவாக்யம்.

யத்ர ஏகாக்ரதா தத்ர அவிசேஷாத். 4-1-11.

உட்கார்ந்துதான் என்று கட்டுப்படுத்துவதாலுல் இந்த தேசத்தில்தான் இந்தக் காலத்தின்தான் என்று கூட வ்யவஸ்தையிருக்கட்டும். இதில்லையாலுல் அஃதென் என்ன வேண்டா. நமக்கு வேண்டியது ஏகாக்ரத்வம். அது உட்கார்ந்தால்தாகுகும். எந்த தேசத்திலும் எந்தக் காலத்திலும் ஏகாக்ரத்வம் கூடுமாகையால் அவற்றில் நிர்ப்பந்தமில்லை. ஆகையாலேயே, "பருக்கைக்கல், முள் முதலியன இல்லாத, கண்களை பாதிக்காத இடத்திலே" என்று பொதுவாகவே தேசம் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. (11)

(6) ஆப்ரயாணுதிகரணம்

ஆப்ரயாணுத் தத்ர அபி ஹி த்ருஷ்டம். 4-1-12.

இப்படிச் செய்யப்படும் மோக்ஷார்த்தமான உபாஸனம் ஒரு நாளில் செய்யப்பெற்ருல் போதுமா, உடலினின்று புறப்படும்வரையில் வேண்டுமா என்ன, 'ஒருநாள்போதும் ஆயுள் வரையில் என்ற வசனம் சிலர் ப்ரீதியினுல் ஆயுள்வரையில் ஸ்வதந்த்ரமாய்ச் செய்வதைக் கொண்டு வந்ததாகலாம்;

ஆயுள் முழுதும் க்ருஹஸ்தனுகவே யிருக்கலாமென்பதற்கு மாம்; ஆயுளுக்குப் பிறகே பலன் என்பதற்குமாம்' என்கிருன் பூர்வபக்ஷி. வசனத்திற்கு ஸ்வதந்த்ரமாகப் பொருள் கூறுவது உசிதமன்று. ஆயுள்வரையில் அங்கிக்காகவே அங்கங்களானபடியால் அங்கங்களான தர்மங்கள்போல் அங்கியான உபாஸனமும் செய்யவேண்டியதேயாகும் என்றது சித்தாந்தம். (12)

(7) ததநிகமாதிகரணம்

ததநிகமே உத்தரபூர்வாகயோ: அச்லேஷவிநாசௌ தத்வ்யபதேசாத். **4-1-13.**

உபாஸனம் செய்யவேண்டும் வகை வரையப்பெற்றது. இங்கே உபாஸனம்பெற்றவுடனே பெறப்படும்பலன் பணிக்கப்படுகிறது. 'உபாஸனத்தைப்பெற்றவனுக்கு அதற்குமுன் செய்ததீவினைகள் தொலையும், பின்தீவினைகள் படா' என்பது உண்டா இல்லையா என்று விசாரிக்கப்படுகிறது. இல்லையென்கிருன் பூர்வபக்ஷி. நூற்றுக்கணக்கான கல்பகோடிகள் சென்ருலும் அனுபவிக்கப்படாமல் கர்மம்அழியாதென்று வசனமிருப்பதால் அனுபவிக்காதபோது கர்மங்கள் கழிய வழியில்லையென்பதால். ஸித்தாந்தமாவது—கர்மங்கள் தொலையுமென்கிற வாக்யத்திற்கும் அதற்கும் முரண்பாடில்லை. கர்மங்கள் பிறக்கும்போது பலனையுண்டுபண்ணும் சக்தியோடே பிறக்கின்றனவென்பது, 'புசிக்கப்படாமல் கர்மம் கழிவதில்லை' என்கிற வாக்கியத்தினின்று ஏற்படும். கர்மங்கள் தொலையுமென்கிற வாக்கியத்திற்குப் பொருள் என்னவென்ருல், அந்தக் கர்மங்களுக்கிருக்கும் சக்தியையும் போக்கச் சில உள என்றதாம். ப்ராயச்சித்தம் செய்யாத பாபியைப் பார்த்து, உன் கர்மாவானது நீ அனுபவிக்காமல் தீராதென்கிருேம். அதற்கு ப்ராயச்சித்தம் செய்தால்கூடப் போகாதெனப் பொருளில்லையே. அதுபோலிங்கும். ஆகையால் உபாஸிப்பவனிடத்திலே பாபம் லேபிக்காதென்கிற வாக்யத்தைக் கொண்டு மேலே வரும் தீவினைக்கு அந்த சக்தியே உண்டாவதில்லையென்றும், 'உபாஸிப்பவனுடைய பாபங்கள் தீயிற்பட்ட நாணற்பூக்கள் போல் போகின்றன' என்ற வாக்கியத்தால் முன்தீவினைகளின் சக்தி அழிந்துவிடுகிறதென்றும் கொள்வதாம். (13)

(8) இதராதிகரணம்

இதரஸ்ய அபி ஏவம் அஸம்ச்லேஷ: பாதே து. **4-1-14.**

பாபத்தின் சக்தியே போவது. புண்யத்தின் சக்தி இருக்கும். ஏனெனில், அதன் பலன் ஜீவனுக்கு இஷ்டமாயிற்றே

என்றுன் பூர்வபக்ஷி. மோக்ஷம் விரும்பினவனுக்கு அதற்கு விரோதிகளெல்லாம் அநிஷ்டங்களே. ஆகையால் அதன் பலனையும் நரகம்போல் அவன் நினைப்பதால் நல்வினையின் சக்தியும் இல்லை என்னவேண்டும். ஆக முன் ஸூத்ரத்தில் பாபத்திற்குச்சொன்ன இரண்டும் புண்யத்திற்குமுள என்ற தாம். ஸூத்ரத்தில் அஸம்ச்லேஷ: என்றிருக்கும்போது விநாசத்தையும் சேர்க்கலாமோ என்னவேண்டா. ஏவம் என்கிற சொல்லாலே அச்லேஷம் விநாசம் இரண்டும் சொல்லப்பெற்றன. ஆக 'அஸம்ச்லேஷ: பாதே து' என்று மேற்சொல்லோடே அஸம்ச்லேக்ஷபதம் சேரும். அதன் பொருளாவது—உபாஸனத்திற்கு முன் செய்த நல்வினைகள் போகுக. பின்செய்யப்பட்டவை உபாஸனம் செய்கிறே மென்றறிந்தே வேண்டுமென்றே செய்யப்பட்டதால் பல னளிக்குமென்கிற கேள்விக்கு விடை யளிப்பது இது. மழை, அன்னம், ஆரோக்யம் போன்ற பலன்கள் உபாஸனம் நிறைவேறுவதற்காக வேண்டியிருப்பதால் அவற்றிற்காகச் செய்த நல்வினைகள் பலனை யளிக்கின்றனவாகுலும் அவ னுக்கு வேண்டும் அளவுக்கு மேலாகி மிகுந்த நல்வினைகள் இவையென்று, பரமாத்மா அவன் உடல் விழவேண்டும் தருணம் வந்தபோது, பார்த்து அப்போதே அவற்றிற்கு அச்லேஷம் செய்யலாமே. எப்படியும் பின்நல்வினைகளுக்கு அச்லேஷம் சொன்னது பொருந்தும். 'அஸம்ச்லேஷ:' என்றவிடத்தில் ஸம் என்ற உபஸர்க்கமானது சிறிது ச்லேஷமுண்டென்கிறதையும் குறிக்கும். இவனுக்குப் பலன் கொடுக்கப் புறப்பட்ட நல்வினையில் சிறிது பலன் பாக்கி யிருக்கும்போதே கூட அவனுக்கு ப்ராரப்தகர்மம் முடி வுறுமே. (14)

(9) அநாரப்தகார்யாதிகரணம்

அநாரப்தகார்யே ஏவ து பூர்வே ததவதே: 4-1-15.

'எல்லாப் பாபங்களும் போகின்றன' என்றே வாக்கிய முளதால் எல்லாம் போகின்றன என்றுன் பூர்வபக்ஷி. முன்செய்த வினைகளில், 'இவற்றின் பலனை இந்த ஜீவன் அனுபவிக்கவேண்டும்' என்று ஈச்வரன் ஸங்கல்ப்பம் செய்து பிரித்துவைக்கப்பட்ட வினைகள் சில; இவை ஆரப்தகார்யங் கள் என்றும், ஆரப்தங்களென்றும், ப்ராரப்தங்களென்றும் சொல்லப்படும். இவற்றின் அனுபவம் ஆனபிறகுதான் அளிக்கவேண்டுமென்று சேகரிக்கப்பட்டிருப்பவை சில; அவை அநாரப்த கார்யங்கள், ஸஞ்சிதம் எனப்படும். முன்வினைகள் என்று அந்த ஸஞ்சித புண்யபாபங்களையே

கொள்ளவேண்டும். ப்ராரப்த புண்யபாபங்களுக்கான பலன்களை அனுபவித்தாகவேண்டுமாகையால் உபாஸனம் தொடங்கின பிறகு அவற்றையும் பெற்ற பிறகுதான் மோக்ஷம். இதைத்தான், 'எவ்வளவு காலம் விடப்படாமலிருக்கிறுனே அவ்வளவுகாலம் உபாஸகனுக்கு தாமதம்' என்கிறவாக்கியம் கூறும். எல்லாம் அழியுமாகில் உபாஸனம் பிறந்தவுடனே உள்ள உடலும் அழிய உடனே மரணமாமே. அஃதில்லையே. (15)

(10) அக்நிஹோத்ராத்யதிகரணம்

அக்நிஹோத்ராதி து தத்கார்யாய ஏவ தத்தர்சநாத். 4-1-16.

நல்வினைகளும் கழியுமாகையால் உபாஸகன் அக்னிஹோத்ரம் முதலானவற்றைச் செய்யலாகாதென்றது பூர்வபக்ஷம். வேறு பலனில்லையாகிலும், உபாஸனம் பெறுவதென்ற கார்யத்திற்காகவே அவையென்று வேதங்களின்று தெரிவதால் செய்யவேண்டுமென்பது ஸித்தாந்தம். (16)

நல்வினைகள் இவ்வாறு வித்யையை உண்டுபண்ணுவதற்காகில் நல்வினைக்கு அச்லேஷமென்றும் இவன் மரணமடையும்போது இவனது சினேகிதர்கள் அதைப் பெறுகிறுர்களென்றும் சொன்னது சேரா என்னில்—

அத: அந்யா அபி ஹி ஏகேஷாம் உபயோ: 4-1-17.

வர்ணுச்ரம தர்மமாக அவனுல் செய்யப்படும் அக்னிஹோத்ராதிகளைக் காட்டிலும் வேருக மழை, அன்னம், ஆரோக்யம் என்ற பலன்களுக்காக அவன் செய்த நல்வினைகளிலும் சில மிகுந்துள்ளன, உபாஸனத்திற்கு முன்செய்த நல்வினைகளிலும் இவனுல் அனுபவிக்கப்படாமல் பெரும்பான்மையானவை உள. ஆகையால் முன்நல்வினைகளிலும் பின்நல்வினைகளிலும் மிகுந்தவை யிருப்பதைக் கொண்டு சில வேதமோதினவர்கள் 'நல்வினைகளை சினேகிதர்கள் அடைகிறுர்கள்' என்றது. (17)

யத் ஏவ வித்யயா இதி ஹி. 4-1-18.

உத்கீத வித்யையோடு சேர்த்துச்செய்த வினைகள்தாம் தாமதமின்றி பலனளிக்குமென்று முன்சொன்னேமே. உபாஸகன் அவ்வித்யையை விட்டுச் சில வினைகளைச் செய்திருந்தால் அவை அவனுக்குப் பலிக்காமல் காலம் பார்த்து நிற்குமே. அவையெல்லாம் சினேகிதர்களுக்காம். (18)

(11) இதரக்ஷபணுதிகரணம்

போகேந து இதரே க்ஷபயித்வா அத ஸம்பத்யதே. 4-1-19.

உபாஸனம் எந்த சரீரத்திலே ஏற்பட்டதோ, அந்த

சரீரத்தின் முடிவிலேயே ப்ராரப்த கர்மங்கள் முடிவுறும். 'விடுபடுகிறவரையில் தாமதம்' என்றதற்கு அவ்வளவே பொருள் என்பது பூர்வபக்ஷம். 'யாவத் ந விமோக்ஷ்யே' என்பதற்கு, 'எவ்வளவுகாலம் இந்த உடலினின்று விடுபடாமலிருக்கிறேனே அவ்வளவு காலம்' என்று பொருள் இல்லை. ப்ராரப்த கர்மாவினின்று விடுபடாமலிருக்கிறேனே என்பதே. அது ஒரே சரீரத்திலும் சிலருக்கு முடிவுறும்; பல சரீரங்களுக்குப் பிறகுமாம். (19)

நான்காம் அத்தியாயம் முதற்பாதம் முற்றிற்று.

நான்காம் அத்தியாயம் 2-ஆம் பாதம்

ப்ராரப்தமெல்லாம் போனபிறகுப் புறப்படும் வகை பணிக்கப்படுகிறது. முதலிற் பொதுவிலே எல்லோருக்குமுள்ள வகையும் விளக்கப்படுகிறது.

(1) *வாகதிகரணம்*

வாக் மநஸி தர்சநாத் சப்தாத் ச. 4–2–1.

புருஷன் மரணமடைய அவன் வாக்கு மனத்தில் ஸம்பந்நமாகிறது என்கிறது வேதம். ஸம்பந்நமாகிறதென்றால் என்ன என்று விசாரிக்கப்படும். ஸம்பத்தி யென்பது லயமென்னலாகாது. வாக்கென்ற இந்திரியத்திற்கு மனது காரணமன்றே. குடம் மண்ணிற்போல் கார்யம் காரணத்தில் தானே லயிக்கும். ஆகையால் வாக்கின் செயல் மனத்தில் லயிக்கிறதென்று பொருள் கொள்கிறான் பூர்வபக்ஷி. ஸித்தாந்தமாவது—வாக்கின் வியாபாரத்திற்கும் மனது உபாதாநகாரணமன்றாகையாலே லயம் சொல்லவியலாது. இனி வாக்கில் வியாபாரத்தைச் செய்யும் மநோவ்யாபாரம் மனத்தில் லயிக்கின்றதென்றெல்லாம் தடுமாறவேண்டும். எதற்கிவ்வளவு? ஸம்பத்தியாவது சேர்க்கையே. வாக்கின் வியாபாரமும் மனத்தில் லயிக்கமாட்டாதென்பது காணப்படுகையாலும் வாக் என்ற சொல்லைக்கொண்டும் வாக்கு மனதுடன் சேருகின்றதென்றவளவே பொருள். (1)

அத: ஏவ ஸர்வாணி அநு. 4–2–2.

ஆகையாலேயே வாக்குடன் இந்திரியங்களும் மனத்தில் சேருகின்றன என்றே இந்திரியஸம்பத்தி ச்ருதிக்கும் பொருளாம். (2)

(2) *மநோதிகரணம்*

தத் மந: ப்ராணே உத்தராத். 4–2–3.

மனது ப்ராணனில் ஸம்பந்நமாகிறது' என்ற இடத்திலே லயம் சொல்லப்படலாம், மனம் அன்னமயமென்றும்

ப்ராணன் நீர்மயமென்றும் வேதம் சொல்லும். அன்னமாவது ப்ருதிவீ. அதற்கு உபாதாநகாரணம் நீர். ஆக நீரான ப்ராணனிலே ப்ருதிவியான மனம் லயிக்கலாமே என்கிறுன் பூர்வபக்ஷி. மனம் முதலிய எல்லா இந்திரியங்களும் அஹங்காரமென்னும் தத்துவத்தினின்று உண்டானவை; ப்ராணன் வாயுவிகாரம். அன்னமயம் நீர்மயமென்றது, உணவில் அன்னபாகத்தினுல் மனதுக்கும், நீர்ப்பாகத்தாலே் ப்ராணனுக்கும் புஷ்டியேற்படுவதால் மட்டுமாம். ஆக மனத்திற்குப் ப்ராணன் காரணமாகாதாகையால் ப்ராணனேடு மனம் சேருகிறதென்றே பொருளாம். (3)

(3) அத்யக்ஷாதிகரணம்

ஸ: அத்யக்ஷே ததுபகமாதிப்ய: 4-2-4.

'ப்ராணன் தேஜஸ்ஸில் ஸம்பன்னமாகிறது' என்றது மேல் வாக்கியம். ஆகையால் ப்ராணன் தேஜஸ் என்ற பூதத்துடனே சேரும் ஜீவனேடன்று என்றது பூர்வபக்ஷம். 'மரணகாலத்தில் எல்லா ப்ராணன்களும் ஆத்மாவுடன் சேரும்', 'ஜீவன் புறப்பட அவனைப் பின்தொடர்கிறது ப்ராணம்' என்று சேருவதும், பின் புறப்படுவதும் தெரிவதாலும், முதலில் ஜீவனேடு சேர்ந்து பிறகு தேஜஸ்ஸில் சேர்ந்தாலும் கங்கைவாயிலாகக் கடல்சேருவதைக்கொண்டு யமுனைகடல் சேருமென்பது போல் சொல்லக்கூடுமாகையாலும் ப்ராணன் தனக்கு அதிபதியான ஜீவனிடம் சேரும்.

(4) பூதாதிகரணம்

பூதேஷு தச்ச்ருதே: 4-2-5.

ப்ராணன் தேஜஸ்ஸில் சேருகிறுனென்றே முன்வசனம் இருப்பதால் ப்ராணனுடன் சேர்ந்த ஜீவன் தேஜஸ் என்ற ஒரு பூதத்துடனே சேருகிறுன் என்பது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—வேறிடத்தில் இவனை, ப்ருதிவீமயன் ஆபோமயன் என்றவாறு ஸர்வபூதமயனுகச் சொன்னதால் எல்லா பூதங்களோடும் சேர்வதாம். (5)

ந ஏகஸ்மிந் தர்சயத: ஹி. 4-2-6.

மேலும், வேதமும் ஸ்ம்ருதியும் ஒரு பூதத்தினுல் கார்யமாகாதென்று த்ரிவிருத்கரணம், பஞ்சீகரணம் என்பவற்றையறிவிப்பதால் ஒரு பூதத்தில் சேருகிறுனல்லன். (6)

(5) ஆஸ்ருத்யுபக்ரமாதிகரணம்

ஸமாநா ச ஆஸ்ருத்யுபக்ரமாத் அம்ருதத்வம் ச அநுபோஷ்ய. 4-2-7.

இது வரையில் உடலை விட்டுப் புறப்படும் வகை சொல்லப்பட்டதே, இது பரவித்யையை யனுஷ்டிக்காத கர்மி விஷயத்திலேயாம். 'ஹ்ருதயத்திலுள்ள காமங்களெல்லாம்

அழிந்தபோது மனிதன் அம்ருதனுகி இங்கே ப்ரம்மத்தைப் பெறுகிருன்' என்கிற வாக்யத்திலே எங்கும் செல்லாமலே ப்ரம்மத்தைப் பெறுவது சொல்லப்பட்டதால் என்பது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தமாவது—அர்ச்சிராதிமார்க்கத்தினுல் தான் பிரம்மத்தைப் பெறவேண்டும். ஆகையால் உடலை விட்டுப் புறப்படும் வகை கீழ்ச்சொன்னது இருவருக்கும் பொது. தன் வழியிற்புகும்வரை பொது; பிறகு வேறு. முன் சொன்னவாக்யத்திலே அம்ருதனுகையாவது அநுபோஷ்ய-சரீரத்தைத் தஹிப்பதற்கு முன்வரக்கூடியதொன்று. உபாஸனம் செய்ததற்குரிய நிலை யது (பூர்வோத்தரபுண்ய பாபாச்லேஷ விநாசங்கள் பெற்றிருப்பது) 'அந்த வாக்கியத்திலே 'அத்ர ப்ரஹ்ம ஸமச்நுதே' என்கிற பாகத்திற்கு இவ்வுலகிலேயே ப்ரம்மத்தைப் பெறுகிருனென்று பொருளன்று. அத்ர என்றதற்கு இந்நிலையில் என்பது பொருள். இந்நிலையாவது மூன்று பாதங்களால் பணிக்கப்பட்ட நிலை. காமங்கள் கழிந்து உபாஸனம் செய்வதென்பது ஏற்பட்டபிறகு ஜீவன் ப்ரம்மத்தை யர்ச்சிராதி மார்க்கத்தாலே பெறுகிருனென்பதே வாக்கியத்தின் பொருளென்க. ('அத்ர ப்ரஹ்ம ஸமச்நுதே' என்பதற்கு இவ்வுலகிலும் பக்திமயமான ப்ரம்மஸாக்ஷாத்காரத்தைப் பெறுகிருன் என்று பொருள் உரைப்பதுமுண்டு. எப்படியும் மோக்ஷமென்கிற ப்ரம்மப் ப்ராப்தியானது உடலைவிட்டுச் சென்றே பெறப்படும்.) (7)

தத் ஆபீதே: ஸம்ஸாரவ்யபதேசாத். **4–2–8.**

ஆபீதே:=ஆ அபீதே:. ப்ரம்ம ப்ராப்தி வரையில் இவனுக்கு ஸம்ஸார ஸம்பந்தமிருப்பதாகவே சொல்லப்பட்டிருப்பதால் இவனுக்குக் கீழ்ச்சொன்ன விதமே யாம். (8)

ஸம்ஸாரமாவது சரீர ஸம்பந்தம். அது சரீரத்தினின்று வெளிக் கிளம்பினவனுக்குண்டோ என்ன வேண்டா—

ஸூக்ஷ்மம் ப்ரமாணத: ச ததா உபலப்தே: **4–2–9.**

போகிருனென்றதாலும், அர்ச்சிராதி மார்க்கத்திலே போகும் போது சந்திரனேடு ஸம்பாஷணை நடக்கிறதாக ப்ரமாணம சொல்வதாலும் நாம் காணமுடியாத ஸூக்ஷ்மமான சரீரத்துடன் ஸம்பந்தப்பட்டே யிருக்கிருன். (9)

ந உபமர்தேந அத: **4–2–10.**

ஆகையால் இவனுக்கு இங்குச் சொன்ன அம்ருதத்வம் அடியோடு சரீரத்தையே தொலைத்தால் வருமதன்று. (10)

அஸ்ய ஏவ ச உபபத்தே: ஊஷ்மா. **4–2–11.**

உடலினின்று ஜீவன் புறப்படும்போது ஓரிடத்தில் உஷ்ணம் தெரிகிறது. இது ஸ்த்தூலசரீரத்தின் உஷ்ண

மானால் எங்கும் உணர்தலாம். ஓரிடத்திலேயே உணர்ச்சியுளதாகையாலே முன் சொன்ன தேஜஸ் என்ற ஸூக்ஷ்ம சரீரத்தின் உஷ்ணமேயாம் அது. (11)

ப்ரதிஷேதாத் இதி சேத் ந சாரீராத் ஸ்பஷ்ட: ஹி ஏகேஷாம். 4-2-12.

சரீரத்தினின்று வெளிப்படுதல், லோகாந்தரம் செல்லல், திரும்பல் என்றவற்றைச் சொல்லி இதெல்லாம் ஸகாமன்விஷயமென்று முடித்துவிட்டு, நிஷ்காமன் விஷயமாகச் சொல்லத் தொடங்கி, "அவனது ப்ராணன்கள் வெளிப்படுவனவல்ல; ப்ரம்மமேயாகி ப்ரம்மத்தினிடம் லயிக்கிறான்" என்றவாக்யத்தாலே வெளிக்கிளம்புவதை மறுத்திருப்பதால் எப்படி இருவருக்குமிது ஸமானமாகுமென்னவேண்டா. அந்த வாக்யத்திற்கு, அவனுடைய ப்ராணன்கள் உடலை விட்டுப் பிரிவதில்லையென்ற பொருளில்லை; அவனை விட்டு ப்ராணன்கள் பிரிவதில்லை யென்பதே. இதனால் அவனைத் தொடர்ந்து செல்வதே சொன்னதாம். தஸ்ய என்று ஆறும் வேற்றுமை யிருக்க தஸ்மாத் என்ற ஐந்தாம் வேற்றுமைப் பொருள் கொள்ளலாமோவென்ன வேண்டா; இங்கு காண்வசாகையில் இவ்வாறாயினும் மாத்யந்திநசாகையில் ஐந்தாம் வேற்றுமையே நன்குளதே. இங்கும் தஸ்ய என்பதற்கு அவனுடைய என்ற பொருளைவிட்டு அவனுக்கு என்ற பொருள் கூடும். ஆகையால் இப்படி ஸூக்ஷ்ம சரீரம் வரை பெற்றுப் புறப்படுவது எல்லோருக்கும் ஸமானம்.(12)

ஸ்மர்யதே ச. 4-2-13.

வித்வான் தலையைச் சேர்ந்த நாடியினாலே புறப்பட்டு சூரியமண்டலத்தைப் பிளந்துகொண்டு பிரமனுலகையும் கடந்து பராங்கதி பெறுகிறானென்று ஸ்ம்ருதியும் சொல்லும். (13)

(6) பரஸம்பத்யதிகரணம்

தானி பரே ததா ஹி ஆஹ. 4-2-14.

'தேஜ: பரஸ்யாம் தேவதாயாம்' என்ற வாக்யம் தேஜஸ் ஸென்று சொல்லப்பட்ட பூதஸூக்ஷ்மத்தை உடலாக உடைய ஜீவாத்மாவுக்கு ஸம்பத்தியைச் சொல்லுகிறது. வித்வான் அவித்வான் இருவருக்கும் பொதுவாகக் கீழ்ச் சொன்னவாறு, புறப்பட்டவன் தனது கர்மம் அல்லது வித்யைக்குத் தக்க பலனைப் பெறவேண்டுவதே பொதுவாகச் சொல்லப்படவேண்டும். இடையில் பரமாத்மாவின் ஸம்பத்தியினாலாகவேண்டுவது மொன்றுமில்லை. ஆகையால் அந்தந்த லோகப்ராப்திதான் இதற்குப் பொருள். எல்லா லோகமும், எந்த வஸ்துவும் பராமாத்மாத்மகமாயிருப்பதாலே எல்லாவற்றிற்கும் பொதுவாகக் காரணமாய் அவன்

இருப்பதாலே பரமாத்மாவைச் சொன்னது அவற்றைச் சொல்வதற்காகவே என்றது பூர்வபக்ஷம். பரதேவதை யென்று ஸ்பஷ்டமாய்ச் சொல்லியிருக்க ஸ்வரஸமான பொருளை விடலாகாது. பரமாத்மாவை யடைவதன் பலனும், உறக்கத்தில் பரமாத்மாவை யடைவதற்குப்பலன் ஆயாஸம் விலகுகையென்கிறோமே, அது போலாம். (14)

(7) அவிபாகாதிகரணம்

அவிபாக: வசநாத். 4-2-15.

ஜீவனுக்குப் பரமாத்மாவினிடத்திற் சொன்ன ஸம்பத்தியானது முன்போல் சேர்க்கைமட்டுமன்று; லயமேயாம்; அவன் காரணமாகிறமையால் காரணத்தில் லயம்கூடுமே யென்பது பூர்வபக்ஷம். இத்தனை இடங்களில், 'ஸம்பத்யதே' என்ற சொல்லுக்குச் சொன்ன பொருளை விட்டு வேறு பொருள் கூறுவது யுக்தமன்று. சேர்க்கையென்ற பொருளே இங்கும் இசையும். ஆகையால் (போகவேண்டுமிடம் போய்ச் சேரும் வரை) பிரியாமலிருப்பதே பொருளாம். (15)

(8) ததோகோதிகரணம்

ததோக: அக்ரஜ்வலநம் தத்ப்ரகாசிதத்வார: வித்யாஸாமர்த்யாத் தச்சேஷகத்யநுஸ்ம்ருதியோகாச் ச ஹார்தாநுக்ருஹீத: சதாதிகயா. 4-2-16.

நூற்றொரு நாடிகள் தேஹத்திலிருக்க அவற்றிலொன்றாய்த் தலையைச் சார்ந்ததான நாடியினாலேயே புருஷன் வெளிவருகிறானென்னவொண்ணாது. அந்த நாடியைத் தெரிந்துகொள்ள இவனுக்கு ஸாமர்த்யம் ஏது? ஆகையால் எந்த நாடி வழியாகவும் புறப்படுவானென்றது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தம்-நாடிகள் வெகு நுண்ணியவைகளே. அறிவது அரிதே. ஆயினும் ஜீவனுடைய ஸ்தானமான ஹ்ருதயமானது (தேஜஸ்ஸை உடலாக உடைய இவன் புறப்படும் போது) எதிரில் ஒளியுள்ளதாகிறது. அதற்கும் பரமாத்மாவின் அனுக்ரஹமே காரணம். வித்யையினுடைய சக்தியினாலும், இவன் தினந்தோறும் அதற்கு அங்கமாக மார்க்க சிந்தனை செய்து வந்ததாலும் ஹார்த்தனால் இவன் அனுக்ரஹிக்கப்படுகிறான், ஹார்தனாவான் ஹ்ருதயத்தினுள்ளே எழுந்தருளி யிருக்கும் அந்தர்யாமி. அவ்வனுக்ரஹத்தினாலே முன் ஒளி வீசினதால் வழி தெரிய நூற்றொன்றாவதான ஸுஷும்நா நாடியினாலே வெளிக்கிளம்புகிறான். (16)

(9) ரச்ம்யதிகரணம்

ரச்ம்யநுஸாரீ. 4-2-17.

'உடலினின்று வெளிவந்தவன் சூரியகிரணங்கள்வாயிலாக மேலே செல்லுகிறான்' என்றது ச்ருதி. இரவில் இறந்

த்வன் 'அவைவாயில்லாகப் போகமாட்டிலனுகையால் அப்படியே செல்வதென்பதில்லையெனப் பூர்வபக்ஷமாம். 'இவற்றினுலேயே' என்றிருப்பதால் அப்படியே செல்வான். இரவிலும் சூரியகிரணமுண்டு. இல்லையாகில் இரவில் வெப்பம் வியர்வையெல்லாமெங்ஙனம் கூடும்? பனிக்காலத்துப் பகல் போலிருப்பதில்லையே எல்லா இரவுகளும் என்பது சித்தாந்தம். (17)

(10) நிசாதிகரணம்

நிசி ந இதி சேத் ந ஸம்பந்தஸ்ய யாவத்தேஹபாவித்வாத். 4-2-18.

இரவில் இறந்தால் வீடு பெற வியலாது. அர்ச்சிராதி மார்க்கத்திலே பகலைச் சேர்த்திருக்கிறதே. இரவில் இறப்பை இகழ்ந்தும் கூறியுளர். ஆகையால் அது கீழ்மையினிற் சேர்வதற்காம் என்று பூர்வபக்ஷமாம். முன்னே இருவினைகளும் கழிந்ததால் ப்ராரப்தமுடிவைமட்டும் எதிர்பார்க்கிறவனுக்கு அது இரவில் முடிந்தாலும் ப்ரஹ்மப்ராப்தியே. கீழ்மைக்குக் காரணமான கர்மமுமில்லை. ப்ராரப்தம் முடிந்த பிறகு ஒரு நொடி நிறுத்தவும் காரணமில்லை. 'தேஹமிருக்கும் வரையில்தான் இவனுக்குக் கர்மஸம்பந்தம். அவனுக்கு அவ்வளவே தாமதம்' என்று வேதமோதிற்றே. (18)

(11) தக்ஷிணுயனாதிகரணம்

அத: ச அயநே அபி தக்ஷிணே. 4-2-19.

தக்ஷிணுயனத்திலிறந்தவனுக்குச் சந்த்ரஸாயுஜ்யம் சொல்லப்பட்டதால் சந்திரனைச் சேர்ந்தவர் திரும்பியாக வேண்டுமாதலால் அதிலிறந்தவனுக்கு வீடில்லை யென்றது பூர்வபக்ஷம். ப்ராரப்தம் கழிந்ததால் அப்போதும் வீடே. சந்த்ரயோகம் சொல்வது அங்கே சிறிது போகத்திற்கே. (19)

யோகிந: ப்ரதி ஸ்மர்யேதே ஸ்மார்த்தே ச ஏதே. 4-2-20.

யோகிகளுக்கு தேவயாநபித்ருயாணமார்க்கங்கள் சிந்திக்கப்படுவதற்காக ஸ்மிருதியில் சொல்லப்பட்டவை ஆனதால் அங்கே இரவு பகல் என்ற பொருளை விட்டு அததற்கு அபிமானிகளான தேவதைகளென்ற பொருள் கொள்க. (20)

4-ஆம் அத்யாயம் 2-ஆம் பாதம் முற்றிற்று.

4-ஆம் அத்தியாயம் 3-ஆம் பாதம்

உடலினின்று ஸுஷும்ன நாடிவழியாக வெளிப்பட்டு ஸூர்யகிரணங்களைப்பற்றி ஏறும் முமுக்ஷுவுக்கு, மேல் அர்ச்சிராதி மார்க்கம் இப்பாதத்தில் சொல்லப்படுகிறது.

(1) அர்ச்சிராத்யதிகரணம்

அர்ச்சிராதிநா தத்ப்ரதிதே: 4-3-1.

வித்யையினால் மோக்ஷம் பெறப்போகின்றவனுக்கு மார்க்கம் அர்ச்சிராதியுமாம் வேறுமாம் என்னலாமா, அர்ச்சிராதியேதானு என்று விசாரிக்கப்படுகிறது. சாந்தோக்யத்திலே, அக்னி, பகல், சுக்லபக்ஷம், உத்தராயணம், ஸம்வத்ஸரம், சூரியன், சந்திரன், மின்னல் என்று சொல்லி அமானவன் ப்ரம்மலோகம் அடைவிக்கிருன் என்றது. ப்ருஹதாரண்யகத்தில், பஞ்சாக்னிவித்யாநிஷ்டருக்கும், பிறர்க்கும் மார்க்கம் அக்னி, பகல், சுக்லபக்ஷம், தேவலோகம், சூரியன், மின்னலென்று ஓரிடத்திலும், 'இவ்வுகைத்தினின்று வாயுலோகம் செல்லுகிருன், அவனுக்கு வாயு வண்டிச் சக்கர த்வாரமளவு வழி யளிக்கிருன். மேல் சூரியனை யடைகிருன், அவன் ஆடம்பர வாத்தியத்தின் வாயளவுவழியளிக்கிருன், மேல்சந்திரனை யடைகிருன், அவன் துந்துபி வாத்தியத்தின் வாயளவு வழி விடுகிருனென்று வேறிடத்திலும் சொல்லப்பட்டது. இவைகளைத் தனித்தனியாகச் சொன்னபடி கொள்வதே தகுமென்பது பூர்வபக்ஷம். அர்ச்சிராதி மார்க்கத்திலுள்ளவற்றிற் சில எங்குமிருப்பதால், சொன்ன அம்சத்தினின்று மற்ற அம்சத்தையும் கொண்டு ஒரே மார்க்கமென்றே விசாரித்து முடிவு செய்யப்படுமென்றது ஸித்தாந்தம். (1)

(2) வாய்வதிகரணம்

வாயும் அப்தாத் அவிசேஷவிசேஷாப்யாம் 4-3-2.

முன் எடுத்த மூன்று வாக்யங்களிலே ஒரு வாக்கியத்தில் உத்தராயணம், ஸம்வத்ஸரம், சூரியன் என்ற க்ரமம் இருக்கிறது. மற்றென்றில் உத்தராயணம், தேவலோகம், சூரியன் என்றது. இந்த ஸம்வத்ஸரம், தேவலோகம் இரண்டுக்குள்ளே ஒன்று முன் மற்றென்று பின் என்ன வேண்டும், பகல், சுக்ல பக்ஷம், உத்தராயணம் என்ற காலவளவுக்குச் சேர ஸம்வத்ஸரத்தையும் கொண்டு அதன்மேல் தேவலோகமென்று எளிதிலறியப்பெற்றது. தேவலோகத்திற்கு மேல் சூரியன் என்று இப்போதேற்பட்டது, மூன்றுவது வாக்கியம் வாயுவுக்குமேல் சூரியன் என்றது. இந்த தேவலோகம், வாயு என்றவற்றில் என்ன க்ரமமென்பது விசாரம். ஏதேனுமொன்று முன்னுகலாம் என்கிறது பூர்வபக்ஷம் 'யாதொருவன் வீசுகின்றுன் இவன் தேவதைகளுக்கு இல்லம்' என்று வேதமிருப்பதால் தேவலோகமென்பதும் வாயுவுமொன்றே யாகையால் க்ரமவிசாரத்திற்கு இடமில்லை யென்பது ஸித்தாந்தம். (2)

(3) தடிததிகரணம்

தடித: அதி வருண: ஸம்பந்தாத். 4-3-3.

முன் சொன்ன வாக்யத்தில் வாயு, சூரியன், சந்திரன்,

மின்னல் என்ற அடைவிருக்கிறது. கௌஷீதகிப்ராம்மணத்தில், வாயுலோகம், வருணலோகம், இந்திரலோகம், ப்ரஜாபதிலோகம் என்ற க்ரமம் இருக்கின்றது. மின்னலினின்று அமானவ புருஷன் அழைத்துப்போகிறபடியாலே மின்னலுக்கு மேல் வருணாதிகளைச் சேர்க்கவியலவில்லையாகையால் கௌஷிதகிப்படி வாயுவுக்குமேல் வருணன் இந்திரன்,ப்ரஜாபதி என்றவர் வரிசையாக, பிறகு சூரியன் என்று கொள்ள வேண்டுமென்றது பூர்வபக்ஷம். வருணன் ஜலதேவதையானதால் மின்னலுக்கு மேலே வருணனாவான். அதன் மேலுள்ள வரிசைப்படியே இந்திராதிகளும். ஆக வாயு, சூரியன், சந்திரன், மின்னல், வருணன், இந்திரன், ப்ரஜாபதி என்ற அடைவாம். மின்னற் புருஷனுன அமானவனே இருக்க வருணாதிகள் எதற்கென்னவேண்டா. அவர்களும் தம்தம் எல்லை உள்ளவரையில் உடனிருந்து கௌரவித்து வழி நடத்துகின்றார்களென்க என்றது ஸித்தாந்தம். (3)

(4) ஆதிவாஹிகாதிகரணம்

ஆதிவாஹிகா: தல்லிங்காத். 4-3-4.

அக்னி, பகல், சுக்லபக்ஷம் எனப்பட்ட வஸ்துக்கள் வழிதெரிவதற்குள்ள அடையாளங்களா, வழி நடத்துகிற மஹான்களா என்றது விசாரம். ஓர் ஊருக்குப் போகின்றவனுக்கு, 'இந்த மரம், இந்த ஆறு, இந்த மலை கடந்து ஊருக்குப் போவதாம்' என்றால் அவையெல்லாம் வழிகாட்டியாவதுபோல் இவையுமென்றது பூர்வபக்ஷம். மின்னற் புருஷன் அமானவன் அழைத்துப் போகிறானென்று வழி நடத்துகிறவனாக அவனைச் சொன்னதால் வருணேந்த்ர ப்ரஜாபதிகளும் அத்தகையவராவதால் அக்னி முதல் எல்லோரும் வழி நடத்தும் தேவதைகளே. அக்னி பகல் முதலான வஸ்துக்களுக்கு அபிமானிகளான தேவதைகள் பரம புருஷனாலேஆதிவாஹிகர்களாக (கடந்துசெல்லவைக்கின்றவர்களாக) நியமிக்கப்பட்டிருக்கிறார்கள் என்பது சித்தாந்தம்.

வைத்யுதேந ஏவ தத: தத்-ச்ருதே: 4-3-5.

மின்னலுக்குமேல் முழுக்க வழிநடத்துவது மின்னற் புருஷனாலேயாம். அதனால் வருண-இந்திர-ப்ரஜாபதிகள் தம்தம் எல்லைவரையில் சிறிது தூரம் கூட நடத்துவதில் குற்றமொன்றுமில்லை. (5)

(5) கார்யாதிகரணம்

கார்யம் பாதரி: அஸ்ய கத்யுபபத்தே: 4-3-6.

இந்த ஆதிவாஹிகர்கள் கார்யப்ரம்மமான நான்முகனையடைவிக்கின்றார்களா, பரப்ரம்மத்தையா என்பது விசாரம். பரப்ரம்மத்தை இவர்கள் உபாஸனம் செய்திருந்தால்

நான்முகனை யடைவிப்பது தகாது; ந்யாயத்திற்கு விருத்த மாகும். அதனால் நான்முகனை யுபாஸிப்பவர்களை நான்மு கலோகத்தை யிவர்கள் அடைவிக்கின்றார்களா என்றே விசாரிக்கப்படுகிறது. அதனால் மற்றொரு பக்ஷம் ப்ரம்மத்தை உபாஸிக்கின்றவர்களை ப்ரம்மத்தை அடைய வழி நடத்துகி றார்களா என்பதாம். இத்துடன் பஞ்சாக்னி வித்யை யனுஷ் டித்தவனை இவர்கள் அர்ச்சிராதி மார்க்கத்தால் அழைத்துச் செல்வதும் சொல்லப்பட்டிருப்பதால் அதையும் விசாரிக்க வேண்டும். நான்முகனையுபாஸிப்பவரை நான்முகனை யடை விக்கின்றார்களா, பரப்ரம்மத்தை யுபாஸிப்பவரை பரப்ரம் மத்தை யடைவிக்கின்றார்களா, பரப்ரம்மோபாஸகர், பஞ் சாக்னி வித்யாநிஷ்டர் எல்லோரையும் பரப்ம்மத்தையடை விக்கின்றார்களா என்று மூன்று பக்ஷங்களாம், முதற்பக்ஷம் பாதரியினுடையது. இரண்டாவது ஜைமிநியினுடையது, மூன்றாவது ஸித்தாந்தியான பாதராயணருடையது. முதற் பக்ஷத்திற்கு 5 ஸூத்ரங்கள்; இரண்டாம் பக்ஷத்திற்கு 3 ஸூத்திரங்கள்; மூன்றாம் பக்ஷத்திற்கு 2 ஸூத்திரங்கள்.

பாதரி சொல்வதாவது. பரப்ரம்மம் எங்குமிருப்பதால் அதை யடைவதற்காக ஓரிடம் புகவேண்டியதில்லையாகை யால் அர்ச்சிராதிகதி கூடுவதற்காக கார்யப்ரம்மமான நான்முகனை யுபாஸிப்பாரை அவனிடம் அடைவிக்கின்றன ரென்றே கொள்ளவேண்டும். (6)

மேலும்—**விசேஷிதத்வாத் ச.** 4-3-7.

'ப்ரம்மலோகங்களையடைவிக்கின்றான்', 'ப்ரஜாபதியின் ஸபையை அரண்மனையைப் புகுகிறேன்' என்ற வாக்யங்கள் நான்முகனை யுபாஸிப்பவனை யடைவிப்பதை யறிவிக்கிறது. பரப்ரம்மத்திற்கு வெகு லோகங்கள் ஏது? (7)

ஸாமீப்யாத் து தத்வ்யபதேச: 4-3-8.

ப்ரம்மாவை ப்ரம்மமென்று சொல்லக்கூடுமோ என் னில், ப்ரம்மம் ப்ரம்மாவை முதன் முதல் ஸ்ருஷ்டித்ததால் நெருங்கியிருப்பது பற்றி அச் சொல்லைச் சொன்னதாம். (8)

கார்யாத்யயே ததத்யக்ஷேண ஸஹ அத: பரம் அபிதாநாத். 4-3-9.

நான்முகனை யடைந்தவரை, மீண்டும் திரும்பமாட்டா ரென்னலாமோ வென்னில்—பிரமனின் லோகம் கார்யமான தாலே அழிவுறுவதே. அதன் அழிவின்போது அதற்கு அதி காரியான பிரமனோடுகூட அவனுக்கு மேலான பரப்ரம் மத்தை யுபாஸித்துப் பெறுவர். அவருடைய ஆயுள் முடிவில் மோக்ஷம் பெறுவது வேதத்திலே ஓதப்பட்டதே. (9)

ஸ்ம்ருதே: ச. 4–3–10.

மஹாப்ரளயம் வந்தபோது. பிரமனோடு அவனது ஆயுள் முடிவில் பரமபதம் பெறுகின்றனர் என்றது ஸ்ம்ருதி.

ஜைமிநிபக்ஷம். பரம் ஜைமிநி: முக்யத்வாத். 4-3-11.

'ப்ரஹ்ம' என்கிற சொல்லுக்கு பரப்ரம்மமே நேர்ப் பொருளானதால் அதனை யுபாஸிப்பவரையே இவர்கள் அடைவிக்கின்றனர். (ப்ரம்மம் எங்கும் இருந்தாலும் இவன் மோக்ஷம் பெறுவது அவ்வழியால் அங்குப் போனல்தா னென்று சாஸ்திரம் சொல்லுகிறபடி கொள்ளவேண்டும்). பரப்ரம்மத்திற்குப் பல வுலகங்கள் உள்ளனவோ என்ன வேண்டா. இருக்கலாம்; ஒரு லோகத்தையே ப்ரசம்ஸையாக அவ்வாறு கூறலாம்; ப்ரம்மமே அனுபவிக்கப்படுகின்றபடி யால் லோகமெனப்படலாமென்க. (11)

தர்சநாத் ச. 4-3-12.

இவ்வுடலினின்று வெளிப்பட்டு பரஞ்சோதியைப் பெற்றுத் தன் இயற்கை யுருவைப்பெறுகிருனென்றங்கு சென்றவனுக்கே ப்ரம்மப்ராப்தியைச் சொல்லுகிறதே. (12)

ந ச கார்யே ப்ரத்யபிஸந்தி: 4-3-13.

ப்ரஜாபதியின் ஸபை யரண்மனையை யடைகிறேனென் றவை நான்முகனிடத்தைப் பற்றியல்ல, 'உடலை யுதறி விட்டு ஸ்ருஷ்டிக்கப்படாத ப்ரம்மலோகம் போகிறேனென்று அகார்யலோகத்தையே ஓதியிருக்கின்றதே, ப்ராம்மண க்ஷத் ரியவைச்யரான வேதமோதுகின்றவரெல்லோருக்கும் புக ழான பரமாத்மாவாகத் தான்' ஆகிறதாகவும் மேலே மொழி கிறது. கார்யாத்ய ஸூத்ரத்திலெடுத்த வேதவாக்கியத்தி லும் ப்ரம்மலோகபதம் நான்முகலோகத்தைச் சொல்வ தன்று தன்னுடைய சரமசரீரத்தின் முடிவிலே பரப்ரம்ம லோகத்திலே போய் முக்தி பெறுகிருனென்றதே அதன் பொருளாம். (13)

ஸித்தாந்தம்—அப்ரதீகாலம்பநாந் நயதி இதி

பாதராயண: உபயதா ச தோஷாத் தத்க்ரது: ச. 4-3-14.

பாதராயண பக்ஷமென்னவென்னில், நேராக ப்ரம்மத் தையே யுபாஸிக்கின்றவர்களையும் பஞ்சாக்னிவித்யாநிஷ் டனையும் ஆதிவாஹிகத்திரள் அடைவிக்கின்றதென்பதாம். இருவரும் அப்ரதீகாலம்பனர். ப்ரதீகாலம்பனராவர் ப்ரதீ கத்தை உபாஸிப்பவர். ப்ரதீகமாவது சேதநாசேதந ப்ரபஞ் சம் மட்டும். சேதனத்தையும் அசேதனத்தையும் மட்டும் உபாஸித்தாலும், அவற்றை பிரம்மமாக ஏறிட்டுப் பொய் யுபாஸனம் செய்தாலும் ப்ரதீகோபாஸனமாம். பரப்ரம்மோ பாஸகர் அத்தகையரல்லரென்பது ஸ்பஷ்டம். பஞ்சாக்னி வித்யாநிஷ்டர் சித்தை யுபாஸிப்பவராலுைம் ப்ரம்மத்தை ஆத்மாகவுடையது அது என்று அதன் உண்மையை யறிந்து உபாஸிப்பவரானபடியால் அவர் செய்யுமுபாஸ

னத்தில் ப்ரம்மம் செவ்வனே புகுந்திருப்பதாம். இவ்வாறு கொள்ளாத பாதரி ஜைமினி இருவர்பக்ஷத்திலும் தோஷமுண்டு. பஞ்சாக்னி வித்யாநிஷ்டருக்கு அர்ச்சிராதியைச் சொல்வதை விடலாகாது. பிரம்மத்தையும் சேர்த்து உபாஸிப்பதால் தத்க்ரது நியாயமும் இணைந்தது. (14)

விசேஷம் ச தர்சயதி. 4-3-15.

பூமவித்யிலே, ப்ரம்மமாக ஏறிட்டு அசேதனங்களை யுபாஸிப்பதும் ஜீவனை யுபாஸிப்பதும் அற்ப பலனையே தருமென்று விரித்து முரைத்துளது. (15)

4-ம் அத்தியாயம் 3-ம் பாதம் முற்றிற்று.

நான்காம் அத்தியாம் நான்காம் பாதம்

அர்ச்சிராதிமார்க்கத்தினுல் பரப்ரம்மத்தை யடைந்தவன் பெறும் பேற்றைப் பணிப்பது இப்பாதம்.

(1) ஸம்பத்யாவிர்பாவாதிகரணம்

ஸம்பத்ய ஆவிர்ப்பாவ; ஸ்வேநசப்தாத். 4-4-1.

இவ்வுடலினின்று வெளிக்கிளம்பி பரஞ்சோதியை யணுகித் தனரூபத்தைப்பெறுகிருன் ஜீவனென்றது. அந்தரூபம் புதியதாக உண்டாகின்றதா, முன் இருப்பதேயா என்று ஸந்தேஹம் ஏற்படப் பூர்வபக்ஷி புதிய ரூபமேயென்கிருன். முன் இருக்கும் ஸ்வரூபமேயாகில் அது உறங்கும்போதுமிருப்பதொன்ருகையால் ஆனந்தானுபவமில்லாத நிலை மோக்ஷமென்றதாம். எப்போதுமுள்ள ஸ்வரூபம் பெறப்படாததொன்றன்ருகையாலே முயற்சியே வீணும். வேதமும் அபிநிஷ்பத்யதே என்கிறது. உண்டாகிறதென்று அதற்குப் பொருள். புதிய ரூபமென்னவெனில், தேவதேஹத்திற்கு மேம்பட்ட தேஹமும் அதன் மூலமான ஆனந்தானுபவமுமென்றவாறு. ஸித்தாந்தமாவது, வேதத்தில் 'ஸ்வேநரூபேண' என்று 'தனதான' என்கிற சொல் புதிய ரூபம் தனக்குண்டானது தனதேயாகையாலே வீணுமாகையாலே முன் இருந்த இயற்கை யுருவேயது. அது முன்னமே யிருந்தாலும் அப்ரகாசமாயிருந்தது—இப்போது ப்ராகாசிக்கின்றது. அத்தோற்றமே அபிநிஷ்பத்யதே என்னப்படுகிறது. மணியின் ஒளி அழுக்கினுல் மறைக்கப்பட்டதுபோல் பரமாத்ம ஸங்கல்பத்தால் அந்த ரூபம் மறைக்கப்பட்டிருப்பது ஸம்ஸார தசையில். (1)

ஸம்ஸார தசையில்கூட, 'நான்' என்று ஸ்வரூபத்திற்குத் தோற்றமிருப்பதாலே அவ்வளவேயாகில் இவன் பத்தனேயாவான் என்ன வேண்டா—

முக்த: ப்ரதிஜ்ஞாநாத். **4-4-2.**

ஸம்ஸாரதசையிலுள்ளபடி ஆத்மாவைச் சொன்னதாக நினைத்து த்ருப்திபெறவாத இந்திரனைப் பார்த்து, மீண்டும் விவரிக்கிறேன் என்று ப்ரதிஜ்ஞை செய்து ப்ரஜாபதியானவர் விழிப்பு, சொப்பனம், உறக்கமென்ற நிலைகளைக் கடந்த நிலையை யுபதேசிப்பதால் முக்தனேயாவான் இவன். நானென்கிற ஸ்வரூபத்திற்கு ஆவிர்ப்பாவமன்று இங்குச் சொல்லப்படுகிறது. பின் எதென்னில், அபஹதபாப்மத்வம் முதலான தர்மங்களுக்கு. இந்த தர்மங்கள் அநாதியாயுள்ளனவே. இவற்றையே ஸ்வேநரூபேண என்றது. இவற்றின் ஆவிர்ப்பாவமே ஸ்வரூபாவிர்ப்பாவம். (2)

பாபமில்லை, மூப்பில்லை யென்றவாறான குணங்களின் தோற்றத்தினால் என்ன புருஷார்த்தம் பெற்றதாகிறது? ஆகையால் ஆனந்தானுபவம் செய்யக்கூடுமாறு அழகிய தேஹாதிகளைப் பெறவேண்டும். ஆக அவற்றின் உற்பத்தியே ஆவிர்ப்பாவம் என்னவேண்டா—

ஆத்மா ப்ரகரணாத். **4-4-3.**

மோக்ஷத்தில் தேஹமிருக்கவேண்டுமென்று நிபந்தனை செய்யாமல் ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை மட்டும் வர்ணிப்பதாலே சுத்த ஆத்ம ஸ்வரூபமே பெறப்படும். அதுவே ஜ்ஞாநாந்த ஸ்வரூபமானதாலே அதுவே புருஷார்த்தமாகுமே. அபஹதபாப்மத்வாதிகளும் புருஷார்த்தமாகும். அவற்றினால் பல பலன்களை யங்கு இவன் பெறுவதாலும்,அவையே அனுகூலமாகவே தோற்றுவதாலும். ஆக ஆத்மா சாஸ்திரங்களில் எவ்வெவ்வாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறானோ அவ்வவ்வாறு அவனே புருஷார்த்தமாகிறான். (3)

(2) அவிபாகாதிகரணம்

அவிபாகேந த்ருஷ்டத்வாத். **4-4-4.**

தன்னை யனுபவிக்கும் முக்தன் தன்னைப் பரமாத்மாவிற்கு விசேஷணமா யொன்றியிருப்பதாக அனுபவிக்கிறானா, இல்லையா என்பது விசாரம். பரமாத்மாவுடன் பரமஸாம்யத்தை யடைந்தவன் இவன் அவனோடுகூட அவனது குணங்களையும் ஸமனாயிருந்து அனுபவிக்கின்றவன் அவனுக்கு விசேஷணமாயிருக்க மாட்டிலன் என்பது பூர்வபக்ஷம். பரமாத்மா எப்போதும் அந்தர்யாமியானபடியாவர் அவனுக்கு இவன் விசேஷணமாகவே யிருப்பதாகவே சாஸ்திரம் சொல்லுவதாலும் இவனும் அவ்வாறே உபாஸனம் செய்ததாலும் அவனைவிட்டுப் பிரியாதபடியே தன்னையனுபவிப்பான். விசேஷ்ய விசேஷணங்களாயிருப்பினும் ஸாம்யமும் இருக்கலாம்; சூரியனும் அவனொளியும் தேஜஸ்ஸாயி

னும் ஒன்றில் மற்றொன்று ஒன்றியேயிருப்பது. (4)

(3) ப்ராஹ்மாதிகரணம்

ப்ராஹ்மேண ஜைமிநி: உபந்யாஸாதிப்ய: 4–4–5.

அபஹதபாப்மத்வாதிதர்மங்களை ஸ்தாபிக்க இவ்வதிகரணம். ஆவிர்பவிக்கும் ரூபமாவதென்னவென்று விசாரிக்க வேண்டும். அபஹதபாப்மத்வாதிகுணங்களை நேராகவே ஓதியிருப்பதாலும் அவற்றின் கார்யங்களான ஸர்வலோக ஸஞ்சாராதிகளைச் சொல்வதாலும் பரப்ரஹ்மத்தின் குணங்களாகிற அபஹதபாப்மத்வம் முதலான எட்டுக் குணங்களாம் ப்ராஹ்மரூபமே அது. அதனுடன் ஆவிர்ப்பவிக்கிறனென்றது ஜைமினியின் பக்ஷம். (5)

சிதிதந்மாத்ரேண ததாத்மகத்வாத் இதி ஔடுலோமி: 4-4-6.

ஜ்ஞானமாத்ர ஸ்வரூபனாகவே ஆவிர்ப்பவிக்கிறன், உப்புக்கட்டி உள்ளும் புறமுமெல்லாம் ரஸமயமாயிருக்குமா போலே ஜீவனும் ஜ்ஞானமயமென்றே ஓதுவதாலென்பது ஔடுலோமியின் பக்ஷம். (6)

ஏவம் அபி உபந்யாஸாத் பூர்வபாவாத்அவிரோதம் பாதராயண: 4-4-7.

ஜ்ஞானமயனானாலும் கீழ்ச்சொன்ன காரணத்தினால் ப்ராஹ்மரூபமுமுண்டு, விரோதமில்லையே யென்றார் பாதராயணர். ஜ்ஞானமயனே என்றதாலே ஆத்மாவில் அஜ்ஞானமான அம்சமில்லையென்பதுமட்டும் தோற்றுமேயல்லது வேறு குணங்களில்லை யென்பது கிடைக்காதென்றபடி (7)

(4) ஸங்கல்ப்பாதிகரணம்

ஸங்கல்ப்பாத் ஏவ தச்ச்ருதே: 4-4-8.

முக்தன் வேண்டும்போது ஸங்கல்ப்பமாத்ரத்தினாலே, தாய், தந்தை, உடன்பிறந்தார் எல்லாம் பெறுகிறனென்றவிடத்தில் விசாரம். விஜ்ஞானமயனே என்று சொன்னாலும் ப்ராஹ்மரூபங்களான அபஹதபாப்மத்வாதிகளுக்கு விலக்கில்லை என்று முன் சொன்னதுபோல், 'ஸங்கல்பத்தினாலேயே' எனவிருந்தாலும் தாய் முதலானாரை ஸ்ருஷ்டிக்க வேறு துணைகளுக்கு விலக்கில்லை என்றது பூர்வபக்ஷம். ஸித்தாந்தம் ஸர்வேச்வரனைப்போலே மேன்மைபெற்றவனுக்கு வேறொன்றின் வேண்டுகையில்லை. (8)

அத ஏவ ச அநந்யாதிபதி: 4-4-9.

இப்படித் தன் ஸங்கல்ப்பம் தவிர புண்யம் பாபமென்கிற வினையைத் தனக்கு ஸஹாயமாக வேண்டுகிறவனல்லனாகையாலே இவனை ஸ்வராட் என்பதாக, வேறு அதிபதியில்லாதவனாகச் சொல்லுகிறது. (9)

(5) அபாவாதிகரணம்

அபாவம் பாதரி: ஆஹ ஹி ஏவம். 4-4-10.

முக்தனுக்கு சரீரேந்திரியங்கள் எப்போதுமில்லையா, இருந்தே தீருமா. அவன் ஸங்கல்ப்பப்படி எப்படி வேண்டு மானாலுமா என்பது விசாரம். 'சரீரத்துடனிருப்பவனுக்கு ஸுகதுக்கங்களைவிட்டிருத்தல் இல்லை சரீரமில்லாதவனுக்கு அவையில்லை' என்கிற ப்ரமாணத்தைக் கொண்டு எப்பொழுதுமில்லையென்கிறார் பாதரியென்பவர். (10)

பாவம் ஜைமிநி: விகல்ப்பாமநநாத். 4-4-11.

முக்தன் ஒன்றாய் இரண்டாய்ப் பலவாயிருக்கிறானென் கிறது வேதம். அவயவமற்ற அணுவான ஜீவனைப் பல துண்டுகளாக்க முடியாதாகையாலே எப்போது மொருவனாகவேயுள்ள ஒவ்வொரு முக்தனும் பலவாகை பல உடல்களைக் கொள்வதாலென்றே சொல்லவேண்டும். இப்படிப் பலவாரு யிருப்பதாக ஓதுவதால் முக்தனுக்கு சரீரமுண்டெப்பொழுது மென்கிறார் ஜைமினியென்பவர். (11)

த்வாதசாஹவத் உபயவிதம் பாதராயண: அத: 4-4-12.

தர்ம்பூதஜ்ஞானத்தினாலேயே பரப்ரம்மலோகத்தில் எல்லா வற்றையும் கண்டுகளிக்கிறானென்றும், முன்சொன்னவாறும் இருவிதமான ப்ரமாணங்களிருப்பதாலே முக்தன் சரீர மில்லாதவனுமாவான், வேண்டும்போது வேண்டினபடி சரீரமுடையவனுமாவான். த்வாதசாஹம்போல். த்வாதசாஹம்என்றது 12 நாள் செய்யப்படும் ஸோமயாக விசேஷம். அது அஹீநமாயும் ஸத்ரமாயுமிருவிதமாயிருக்கும். பல பேர் யஜமானராகிறபோது ஸத்ரம். அப்படியும் ஸம்ருத்தி என் கிற பலனுக்காக விதிக்கப்பட்டது. ஒரு யஜமானன் செய்யும் போது அஹீனம். அதுவும் ப்ரஜையென்கிற பலனுக்காக ஓதப்பெற்றது என்கிறது ஸித்தாந்தம். (12)

தந்வபாவே ஸந்த்யவத் உபபத்தே: 4-4-13

சரீரம் முதலான போக்யபோகோபகரணங்களைத் தனக்குத் தானே ஸ்ருஷ்டிக்காமலும் சொப்பனத்திற்போலே ஈச்வரனால் ஸ்ருஷ்டிக்கப்பட்ட வஸ்துக்களாலே போகமனு பவிப்பான்; அதுவும் கூடுமாகையால். (13)

பாவே ஜாக்ரத்வத். 4-4-14.

தன்னால் ஸ்ருஷ்டிக்கப்பட்ட வஸ்துக்கள் இருக்கும் போது விழித்துக்கொண்டிருக்கும்போதுபோல் போகங்களை யனுபவிப்பதாம். ஈச்வரன் தசரதன் வஸுதேவன் முதலானார்க்குக் குமாரனாக அவதரித்து பந்துக்களை ஏற்படுத்திக் கொள்வதுபோல் இவனும் ஸத்யஸங்கல்ப்பனானபடியாலே பரமபுருஷனுடைய லீலைக்குட்பட்ட பந்துக்களைத் தானே தோன்றி ஏற்படுத்திக்கொள்வான். (14)

ஆத்மா அணுவென்று முன்னமே (3. 3.) ஸ்தாபிக்கப் பட்டதாகையாலே ஒரே காலத்தில் பல சரீரங்களில் இருக்க மாட்டிலனுகையால் பல சரீரங்களெங்ஙனமெனில்—

ப்ரதீபவத் ஆவேச: ததா ஹி தர்சயதி. 4-4-15.

தீபமென்பது ஓரிடத்திலிருந்தாலும் தனது ஒளியினுல் எங்கும் பரவியிருப்பதுபோல், அணுவான ஆத்மா ஒரு சரீரத்திலிருந்துகொண்டே பல சரீரங்களில் தனது தர்மபூத ஞானத்தாலே தனதாக அத்தை அபிமானிக்கும்படி பரவும். ஒரே சரீரத்திலும் ஹ்ருதயத்தினுள்மட்டுமிருந்தாலும் முழு சரீரத்திலும் அவ்வாறுதானே பரவி தனதென்ற அபிமானம் ஆத்மா பெற்றிருப்பது. 'அணுவானவன் இவ்வாறே பரந் திருக்கவல்லன்' என்றும் வேதம் ஓதுகிறது. (15)

'ப்ராஜ்ஞ(ஸர்வஜ்ஞ)னை பரத்மாவினுல் தழுவப்பட்டு உள் வெளி வஸ்துவொன்று மறிகிறனல்லன்' என்று ப்ரம்ம ப்ராப்தியுள்ளவனுக்கு அறிவேயில்லையென்பது சொல்லப் பட்டிருக்க ஜ்ஞானவிகாஸம் கூடுமோ என்னவேண்டா—

ஸ்வாப்யய ஸம்பத்யோ: அந்யதராபேக்ஷம் ஆவிஷ்க்ருதம் ஹி. 4-4-16.

உறக்கம் இறப்பு இந்த இரண்டிலொரு நிலையைப் பற்றி யவ்வாறு சொன்னதாம். வேதத்திலே நன்கு விளக்கப் பட்டதே இது. 'நான் இன்னுனென்று அறிந்தானல்லன், வெளிப்ராணிகளையும்அறிந்தானல்லன்,அறிவின்மையையே யடைகிருன்' என்று உறக்கத்திலும், இந்த பஞ்சபூதங்க ளின்று பிறந்து அவை யழிவதைப் பின்பற்றி அழிகிரு னென்று மரணத்திலும், 'இந்த ஆத்மா ஞானக்கண்ணுலே ப்ரம்மத்தைச் சார்ந்த எல்லாவற்றையும் கண்டு களிக்கிருன்', 'எல்லாம்கண்டு எல்லாம்அனுபவிக்கிருன்' என்று மோக்ஷத் திலும் ஆத்மாவின் நிலை வகுத்துறைக்கப்பட்டதே. (16)

(6) ஜகத்வ்யாபாரவர்ஜாதிகரணம்

ஜகத்வ்யாபாரவர்ஜம் ப்ரகரணத் அஸந்நிஹிதத்வாத் ச. 4-4-17.

'ஸத்யகாம: ஸத்யஸங்கல்ப்ப:' என்றும், 'பரமம் ஸாம் யம் உபைதி' என்றும் சொல்லப்பட்டதால் உலகின் ஆக்கல், அளித்தல் என்ற வியாபாரங்களிலும் பரமாத்மா வுடன் ஸாம்யமென்றது பூர்வபக்ஷம்—ஸித்தாந்தமாவது— ஸ்ருஷ்டிப்ரகரணமெல்லாம் ப்ரம்மத்தைப் பற்றியிருப்பதா லும் அந்த இடங்களுக்கருகில்கூட முக்தன் கூறப்படாததா லும் பரமஸாம்யமென்றது ஜகத்வியாபாரம் நீங்கலாகவே.(17)

ப்ரத்யக்ஷோபதேசாத் இதி சேத் ந ஆதிகாரிகமண்டல ஸ்த்தோக்தே: 4-4-18.

ப்ரயக்ஷமான வேதத்தில் எங்கும் காமசாரம் (காமரூபி யாக ஸஞ்சாரம்) கூறப்பட்டிருப்பதால் ஜகத்வியாபார முண்டே என்ன வேண்டா. பரமாத்மாவினுலதிகாரமளிக் கப்பெற்ற ப்ரம்மாதிகளுக்காக ஏற்கனவேயுள்ள உலகங் களில் முக்தனுக்கு போகங்களைச் சொன்னதேயன்றி இவன் ஸ்ருஷ்டிப்பதோ நியமிப்பதோ சொல்லப்படவில்லையே. (18)

ஈனமான லோகங்களிலே முக்தனுக்கு போகமென் என்னவேண்டா.

விகாராவர்த்தி ச ததா ஹி ஸ்த்திதிம் ஆஹ. 4-4-19.

பிறப்பு இறப்பு முதலான விகாரங்களுக்குட்படாத ப்ரம்மமும் அதற்குள்ளாக குணங்களும் விபூதிகளும் அனுப விக்கப்படுகின்றன. பரப்ரம்மத்தின் அனுபவத்திலே நிலைத் திருப்பதை வேதம் சொல்லுகிறதே. ஆகையால் விபூதியு டன் அந்த ஆனந்தமய ப்ரம்மத்தை யனுபவிக்கவே காம ஸஞ்சாரம்; ஸ்வதந்த்ரமாய் ஒன்றின் அனுபவமுமில்லை. (19)

தர்சயத: ச ஏவம் ப்ரத்யக்ஷாநுமாநே. 4-4-20.

ஸ்ருஷ்டி முதலான வியாபாரங்கள் பரப்ரம்மத்திற்கே; ப்ரக்ருதி முதலான வஸ்துக்களெல்லாம் ப்ரமத்திற்கே உட லாம், இத்தகைய ஆத்மாவும் ப்ரம்மமும் பரஸ்பரம் மிக ப்ரிய மானவர்கள். 'வாஸுதேவனே நமக்கு வேண்டுவனவெல் லாம் என்ற உறுதியுடையவன் கிடைப்பதரிது'. 'அவனையே பக்திபண்ணிதான் ஆத்மஞானம், கைவல்யம், ஐச்வரியம், மோக்ஷமெல்லாம் பெறப்படும்' என்றவாறு ப்ரம்மம் ஜீவன் இவர்களின் வேறுபாடும் ப்ரம்மானுபவமே எப்போதும் ப்ர தானமென்பதும் வேதத்திலும் ஸ்ம்ருதியிலும் ஸ்பஷ்டமாம்.

போகமாத்ரஸாம்யலிங்காத் ச. 4-4-21.

'ப்ரம்மத்துடன் ஸர்வகல்யாணகுணங்களையுமனுபவிக் கிறான்' என்று ஆனந்தானுபவம் மட்டிலே ஸாம்யமென்ப தற்கு ஸாதகமு மிருக்குமே. (21)

இப்படி பரமாத்மாவுக்கிவன் பரதந்த்ரனுனுல், ஒருக்கால் அவன் இவனை இவ்வுலகிலும் வீழ்த்தலாமென்ன வேண்டா.

அநாவ்ர்த்தி: சப்தாத் அநாவ்ர்த்தி: சப்தாத். 4-4-22.

ப்ரம்மம், அது காரணமாதல், ஸர்வத்தையும் நியமித்தல் போன்ற மற்ற விஷயங்கள் போலே முக்தன் மீண்டும் திரும்புவதில்லையென்றதும் வேதம் ஓதினதே. அவனும் அவ்வாறே கீதையிலும் சொன்னன். அவனை விடாமலி ருக்க இவன் விரும்பியதுபோல் அவனும் விரும்பியிருப்ப வன். ஆகையால் சாச்வதமான பூர்ணனந்தமே. (22)

ப்ரம்மஸூத்திர வேதாந்ததீப மொழிபெயர்ப்பு முற்றிற்று.

சுபமஸ்து.

VĒDĀNTA DEEPA

SECOND CHAPTER; PĀDA I

In the previous Adhyaaya (chapter), it was demonstrated that V*e*daanta declares Brahman to be the cosmic cause of the cosmos. Now is taken up for consideration the topic whether there is any thing in other (Sm*r*tis) philosophies or any other argument against it.

This Paada refutes the theory that Moolaprak*r*ti is the world-Cause which theory is sought to be supported by references to some Sm*r*tis and by means of logic or inference.

(1) Sm*r*tyadhikara*n*a

2-1-1 स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात्।

Smrtyanavakaasa-Dosha-Prasanga Iti chet Na, Anyasmrti-Anavakaasa-Dosha-Prasangaat.

If it is argued that this will result in the charge of ignoring the Sm*r*ti (of Kapila), No! (If his is accepted), it will result in the charge of discarding other Sm*r*ties.

The question is whether the proposition that V*e*daantas speak of the World-Cause as Brahman, a Being, different and distinct from all sentient and non-sentient Beings, and not affected by any imperfections, and possessed of numberless auspicious qualities can be shaken (or disproved) because of its conflict with the Kapila-Sm*r*ti.

The opponent says, 'Yes. True, when there is a conflict between a Sm*r*ti and Sruti, the sm*r*ti is to be ignored and Sruti is to be accepted as authoritative; and this is the accepted doctrine as laid down in Poorva Meem*aa*ms*aa*. But says he, "V*e*daanta cannot easily be understood by persons without wide study and acute intellect and without the help of Sm*r*tis,

(We have studied but little and are of dull intelligence.) Of the Smrtis, Kapila Smrti is specially intended to expound the Tatva or Truth while the other Smrtis are intended only to treat of Dharma (daily conduct, etc.). Therefore, "the Vedaanta which seeks to expound the Truth, must be understood only in the light of the Kapila Smrti which says that only Moolaprakrti is the Cause of the World."

Reply:- True, Upabrmhanas or Smrtis are useful to understand the meaning of the Vedaanta. Other Smrtis, such as, those of Manu, Praasara, Yaagnavalkya, expound the same Truth in the way explained in the first or previous Adhyaaya and these are opposed to the Kapila Smrti. Hence, to accept the Kapila Smrti, will result in setting aside or ignoring so many other Smrtis.

As for the argument that Kapila Smrti expounds the Truth while the others treat of Dharmas only, the reply is that the ultimate object of treatment of Dharmas in these Smrtis is to enjoin Dharma as a means of the worship of the Highest Brahman, and therefore the said Braman is also the subject of the exposition. This point is specifically referred to in the srutis and Smrtis also.

For example (1) "Sacrifices, and charitable deeds, like building temples, etc., of the past, present, etc., He (the Bhagavan) accepts as being a worship to Him. He alone is the Fire (Agni), the Wind (Vaayu), the Sun (Soorya) and the Moon (Chandramaa)" Any worship to any of them is worship to Him. (Tattireeya). Again (2) From Vishnu Puraana: "Oh Achyuta! the pervader of all gods! you are worshipped by sacrifices". Thus, it is to be concluded that all Dharmas constitute but forms of worship of Paramaatman. [1]

But the opponent goes on to argue, Kapila is (an exalted) person endowed with powers to see things beyond the senses, yet he did not perceive Vedaanta as

referring to a Brahman. Hence, we must admit that Vedaantas speak only of Pradhaana as World Cause. To this the answer is given by the next Sootra—

2-1-2 इतरेषां च अनुपलब्धेः

Itareshaam Cha Anupalabdhe:

Because the others have not seen this (that Moolaprakrti is the World Cause).

Many others like Manu, who are foremost in the learning of Veda, who are endowed with powers to see all things beyond the senses, have not understood Pradhaana as the World--Cause, but understood only Brahman as the World-Cause. Hence, it is to be concluded that Vedaanta treats of Brahman. There-fore, as the learning of Kapila is opposed to the exposited meaning of Vedaanta, we must take it that Kapila's theory is founded on some illusion (i.e.), perversion. [2]

(2) Yoga - Pratyukti - Adhikarana

2-1-3 एतेन योगः प्रत्युक्तः

Etena yoga: Pratyukta:

For the same reason, Yoga Saastra also is refuted.

The question is raised as to whether Vedaanta cannot be expounded according to Yoga saastra. This saastra was promulgated by the (Four-faced) Brahma whose set task was to expound the Vedas. Though Brahma accepts the Iswarahood, yet from his teachings (in the Yoga saastra), it is seen that the World-Cause is said by him to be Pradhaana not controlled by Brahman.

Reply: Since his teachings also are opposed to the various other Smrtis, they have also to be ignored as in the case of Kapila Smrti. After all, he (the fourfaced) is but a Jeeva subject to illusion. [3]

By the above two Adhikaranas, the objection that the Vedantic doctrine is opposed to Smrtis has been met. Now, the doctrine is shown to be not against reasoning.

(3). Vilakshanatwa - Adhikarana

2-1-4 न विलक्षणत्वादस्य तथात्वं च शब्दात्

Na Vilakshanatwaat Asya Tathaatwam Cha Sabdaat.

No! because of the world's being distinct from Brahman, And this distinction is learnt from the Upanishads.

The question is whether the Vedaantas state Pradhaana as the World-Cause, or Brahman as the World-Cause. The opponent says that it is Pradhaana which is the World Cause, because the Vedaanta cannot affirm that the World is an effect caused by Brahman, because of the fact that the World is dissimilar in nature to Brahman owing to its being unintelligent; on the other hand, the Vedaanta can affirm the World as the effect of the Pradhaana, because both of them are similar in nature.

(Note: Here the opponent utilises the point accepted by Vedaantins that cause and effect are of the same substance, to support his argument. This world of matter and Jeeva is non-intelligent and impure, and also subject to control, whereas Brahman is all knowing, all Bliss etc., and not subject to any control. How can such a thing so dissimilar be the cause of this world?)

Answer:-Worms are produced out of honey, etc., which is wholly dissimilar to them. Hence, dissimilar things may exist as cause and effect. This will be explained in the 6th Sootra; the 4th and 5th merely state the objections.

The meaning of the 4th Sootra is: This world consisting of mixed Chit and Achit is full of ignorance,

pains, etc., and Brahman is All Knowing, antagonistic to all evil, full of wonderful Bliss. Therefore, they are distinct and dissimilar to each other. How then can V*e*daanta say that Brahman is the cause of the Universe. The questioner also says that this dissimilarity is known not only by direct knowledge and perception but also by the Vedic words such as: "Sentient and non-Sentient Being." "He grieves, being bewildered by Prak*r*ti." "The Jeeva not being a Lord is bound because of its being the Enjoyer".

(Note. These words show that the world of Chit and Achit is different from Brahman). [4]

An explanation is offered to the opponent by an observer, (or a third person) to the effect that there is no Ach*e*tana in this world, because V*e*daantas say "Water certainly wished", "The Earth spoke", and the actions of wishing and speaking ascribed to water and earth etc., are actions of intelligent Beings. The word "Avig*n*aanam" is used only to denote the grade of knowledge. Some may not be as much knowing as the other. The opponent meets this by saying—

2-1-5 अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम्

Abhimaani Vyapadesa: tu Viseshaanugatibhyaam

The words used (i.e. aapa: and 'P*r*thivi',) refer to the presiding deities (D*e*vataas) within them and not merely to Water and Earth, because the epithet (D*e*vataa) is used, and permeation of deities into them is also mentioned.

(The word '*Tu*' denotes that the Sootra is in answer to a question.) The words aapa: and P*r*thivi are used to denote the presiding deities. How is this known? From the epithet used and the word 'penetration' or 'permeation'. The word 'Vis*e*sha' in the Sootra means Vis*e*sha*n*am i.e. the use of a word implying a qualification. Such use is found in the passage "Hanta

Aham imaa : Tisro Devataa :" (in Chandogya) which uses the word Devataa in connection with the three things, i. e. Fire, Water and Earth. Again, in another passage, "All these deities disputed each with the other saying, 'I am the greater' and then they went to Brahmaa". The word Devataa here is used in connection with Speech (*Vaak*) and other organs. As regards *Anugati*, penetration, authority is the passage meaning "The deity Agni becoming speech entered the mouth, the Soorya Deity becoming Eyes entered the Eyes, Vaayu deity becoming Praa*n*a entered the nostrils". (Aitar*e*ya). [5]

Having met thus the inter-explanation, the opponent concludes his argument :— The actions involving intelligence ascribed to Fire, Earth, etc., are the actions of the indwelling deities, but the Fire and Earth remain Ach*e*tana, non-intelligent and so dissimilar to Brahman and they cannot caused by Brahman.

The Answer to the above two Sootras is found in the next Sootra.

2–1–6 दृश्यते तु *Drsayate Tu.*

But it is experienced. The word 'Tu' denotes refutation.

It is commonly seen in the world that dissimilarity may exist between cause and effect. Hence, it follows that the world may be the effect of Brahman (the cause) in spite of the dissimilarities. (6)

2–1–7 असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात्

Asat Iti chet Na pratishedhamaatratvaat.

If it be that the effect - substance would be non-existent before, No! because, only the need for similarity is denied.

If it is said that the Effect may be different (in substance) from that of the Cause, it leads to this

proposition (conclusion) that before the time of production (creation) the Effect was not existing. Then, it leads to the "Asat kaarya Vaada" which is against the Vedantic doctrine which accepts the theory that the Effect and the Cause are of the same substance. It is only then the passages "Sarvam Khalu Idam Brahma" ("The whole world is Brahman") can be reconciled.

Answer: It is not as if we (Vedantins) admit this. We do not say that the substance is not the same, but that the substance assumes different shapes and forms which may sometime be similar and at others dissimilar. In either case, the substance remains the same. [7]

If the Vedantic view is accepted, a further objection is raised in the next Sootra:

2–1–8 अपीतौ तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम् ।

Apeethou Tadvat Prasangaat Asamanjasam.

In the matter of Dissolution and Evolution, the Vedic Texts will become absurd, since the Brahman will be reduced to a world-thing liable to change.

If Paramaatman who is All Knowing with all His desires ful-filled, full of wonderful Bliss and not touched by any sin or blemish is said to attain the stage of Jagat (the Universe) which is so contrary in its nature, then you will have to attribute to Brahman, Ignorance, Subjection to Sins and Blemishes and want of Intelligence. This is just like attributing to Mud and Earth, the characteristic of changing into pot, etc. In this state of contrariness, the Vedic Texts will become absurd.

("Apeethou" means dissolution, but it is merely illustrative to denote both dissolution and evolution. Therefore, when it is said that then the world is absorbed, it includes the idea of 'then the world is evolved.' In both cases, Brahman will be said to be changing and impure.) [8]

The answer to the above is in the next Sootra.

2-1-9 न तु दृष्टान्तभावात्

Na Tu Drshtaanta-Bhaavaat.

Not necessarily, as there are (parallel) instances.

No such defects of ignorance, etc., will touch Brahman; therefore, there can be no question of absurdity in the Vedas. The word 'Tu' emphasises the impossibility of the position of the opponent's view. There are many instances where the same Being may exist in two conditions and yet the elements to which good and evil pertain may not exist all together in both the stages. Thus, a man is born a boy, becomes a young man and then an old man. The word "man" denotes both the body and the soul. The stages of birth, boyhood, youth and old age, affect only the body and do not touch the soul. But there are other qualities, such as, knowledge, feeling of pain and pleasure which are all of the soul only. Therefore, Brahman as embodied in Chetana and Achetana becomes the World. In that stage Brahman is both Cause and Effect. Though it be so, the bad qualities, such as, ignorance and being subject of Karma which affect only His body (Chit i.e. Achit) do not touch Him; the good qualities continue to remain with Him. The truth that in both conditions Chetana and Achetana are bodies of Brahman is declared by Antaryaami-Brahmana etc. [9]

2-1-10 स्वपक्षदोषाच्च *Sva-Paksha-doshaat cha.*

And also because the (opponent's own) theory is faulty.

We accept the view of Brahman being World-Cause, not because that is above criticism, but also because the other view supporting Pradhaana as the world-cause is faulty. In Pradhaana-Kaarana-Vaada, it is the accepted view that Jeevas (souls) are changeless and are mere Gnaana (knowledge) and by near juxtaposition of the Soul with Prakrti, the attributes of Prakrti (or matter) get fictitiously superimposed on

the Soul and this delusion brings about Evolution. If by this approximation or near-ness, the Prakṛti is able to impose its characteristics on the soul, it would mean that even the souls freed (mukta) will come under the delusion—which is against the opponent's view.

Again, if it is said that mere nearness will not do, but that some change also is necessary for this imposition, that cannot be. For, it is a rule accepted by the opponent that changes are caused by imposition; so imposition cannot be said to be caused by any change. Thus, it is shown by the very contrariness of the Saankhya doctrine itself that it is faulty. Thus, Saankhyas have espoused points inconsistent with each other and so their doctrine cannot be accepted.

2-1-11 तर्काऽप्रतिष्ठानादपि

Tarka-apratishthaanaat Api

Because of the Tarka's (Reasoning's) ill-foundedness.

As Kaapila or Saankhya doctrine is founded merely on Reason, as those reasonings have been condemned by the reasonings of Buddhas etc., and as all reasonings rest on no good foundation, the Saankhya doctrine is not acceptable. [11]

2–1–12 अन्यथाऽनुमेयमिति चेदेवमप्यनिर्मोक्षप्रसङ्गः

Anyathaa Anumeyam Iti Chet Evam Api Anirmoksha–Prasanga:

Should it be said that the doctrine may be established in other ways by Inference itself, the reply is, even then, there is no escape (from criticism).

If some persons say they will establish the doctrine, beyond the criticism so far levelled against it, by other reasonings, even then, as reasonings are generally not unshakeable, there is no escape. It may be (at

some future time) some persons may be born who will be clever enough to confound those new reasonings.

(4) Sishta—aparigraha—Adhikara*n*a

2-1-13 एतेन शिष्टाऽपरिग्रहा अपि व्याख्याताः

Etena Sishta-aparigrahaa: Api Vyaakhyaataa:

"By this (very reasoning) other schools, not accepted by the followers of Veda, are also explained away.

By the same argument as advanced to repudiate Kapila-doctrine, that is, that reasonings are not solidly founded, the other non-Vaidik theories also are repudiated, such as, of Vais*e*shika, This Sootra is intended to repudiate the other schools based on Paramaa*n*u-kaara*n*atwa i.e. the theory that atoms are the cause of the world. That theory is held by many schools of thought, and hence special mention in this Sootra. The ultimate argument of the Sootrakaara is that since all reasonings rest of no solid or unshakable foundations, any theory based on reasoning alone is unacceptable. Even among the Paramaa*n*u Kaara*n*a Vaadins there are differences of opinions (many varieties), e.g. Bouddhas accept atoms as *s*oonya (as nescient) or a mere combination of qualities and not a substance while Taarkikas argue that atoms are existing substances. [13]

(5) Bh*o*ktraapatti—Adhikara*n*a

2-1-14 भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत् स्याल्लोकवत्

Bhoktraapatte: Avibhaaga: Chet, syaat Lokavat

If it be said that Brahman would become an enjoyer and so non-distinction (between Brahman and individual soul) will follow, (the reply is) there is a distinction as seen in the world.

"You maintain", says the opponent, "that there is a difference between Paramaatman who is the Soul

of All and the Jeevaatman who is the Body of that Brahman, the difference being that His nature is one of unsurpassed Bliss". Such difference cannot be, for, since the Brahman has the whole universe (Chit and Achit) as His Body and an embodied soul is bound to suffer pain and enjoy pleasure, Brahman also becomes subject to such enjoyment etc., It is said in Chaandogya "As long as one possesses a body, there is no escape from pleasure and pain, but they leave alone one who is free of bodies".

Reply: The distinction does exist. For, the Jeeva, the embodied soul is bound by Karma; and Brahman is not so bound. Pains and pleasures are not really due to the possession of the body, but due to (Karma) the transgressions of the injunctions of the Saastra. For, it is said that a released soul in Moksha assumes bodies but not being bound by Saastras, it is not touched by any Pain, as stated in the passage in Chaandogya. "He becomes onefold or threefold; etc., he does not suffer from disease or pain."

"Lokavat"—"As we see in the world". We observe in ordinary life that the subjects of a ruler, if they transgress the ordinance of the ruler, suffer the pain (due to punishment meted) but the ruler, who is above his own ordinances, does not suffer, though he like his subjects, has a body and is similar to them in many other ways also. [14]

(6) Aarambhana-Adhikarana

This Adhikarana deals with Asat-Kaarya-Vaada of Taarkikas that cause and effect are different in their substance.

2-1-15 तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः

Tat-Ananyatvam Aarambhana-Sabdaadibhya:

That the World is not other than Brahman follows from the Text containing the word, "Aarambhana" and also other texts.

The question is whether the World which is the (Kaarya or) Effect of the Brahman (which is Kaara*n*a or the Cause) is or is not of the same substance as of Brahman. The opponent says it is not, for, our world-experience shows that Effect and Cause are not the same. The Cause and Effect are objects of different ideas, different nomenclatures; there is also difference in point of time of coming into existence, in their destination and in their utility. The shapes also are different and the numbers vary as in the case of a cloth which is made of a number of threads (yarns).

These differences cannot be explained away if the effect and the cause are assumed to be one and the same in substance. Again, the activities of the producer of the effects, or of the instruments of production will become fruitless. The *S*rutis, conveying the idea of sameness, should be construed in a secondary sense. (For example, Father and son are said to be one).

Reply :— The sameness in substance of the world (the Effect) and of Brahman (the Cause) is established by hundreds of *S*rutis, e. g.

(1) Forms and names are assumed by the substance for the purpose of utility, e. g. mud becomes pot for the purpose of carrying water; as a matter of fact, pot is nothing but mud.

(2) "O Somya ! in the beginning, the whole universe existed as a substance, lone without a second. It desired, 'Let me become many; let me be born'. It created T*e*jas."

(3) "All this has Him as Soul. He is Eternal. He is the Soul that thou art, O Sw*e*tak*e*tu !"

(4) "Indeed All this is Brahman, as birth, death and sustenance are from that."

(5) "This was a shapeless and nameless thing. That was modified into shapes and names."

There is no difference at all, not even a smell of it. For, the (apparent) differences are due only to conditions but not in substance. Mud is still the same substance of Mud, even when it is shaped into a jar with a belly and a broad base. The activities of the Kaaraka (the person who brings about the Effects, etc) are not wasted, for, they are necessary to bring about the shapes.

When thus the oneness of the Cause and Effect is clearly known to us by experience, and the differences in perceptions and nomenclature can be reconciled by the fact of the differences in conditions, why then go further and imagine any difference in substance? Hence the whole world is of the same substance as Brahman, as It is the Cause of the Whole World.

2–1–16 भावे चोपलब्धेः *Bhaave cha upalabdhe:*

Because the cause is perceived during the existence of the Effect.

When the jar is brought into existence, our perception persists that the same mud has become a jar. So no difference between Cause and Effect exists. Substance is not different during the stages of cause and effect, just as, Devadatta is not a different being in his boyhood, in youth or in his old age.

2–1–17 सत्वाच्चाऽपरस्य *Satvaat cha Aparasya*

On account of the existence of the posterior (Effect) even during the existence of the Cause.

Even when a man sees the jar etc,, in the evening, he perceives that all these were in existence as mud earlier in the day., that is, the substance now perceived in the shapes of jars or pans, etc. was in the shape of lump of clay.

2–1–18 असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात्युक्तेःशब्दान्तराच्च

Asat-vyapadesaat Neti chet Na Dharmaantarena Vaakyaseshaat yukte: Sabdaantaraat cha

If it be said, "No, on account of the designation as being non-existent", then the reply is "No, This is seen on account of another stage (Dharmaantara), from the complimentary passage, from reasoning and from other Vedic Texts."

The opponent:– From the passages, "Asat Eva Idam Agra Aaseeth", [In the beginning (at the time of Pralaya) this world was Asat - non - existent], "Idam Vai Agre Na Eva Kinchana Aaseet" (This world was not, not even a bit of it) it is seen that in the stage of causation, the effected substance is said to be non-existent; therefore, the theory that Effect is existent in the Cause is not to be accepted.

Answer: No, the effected substance is said to be existent only when it is in the stage of forms and names and when it is said to be non-existent, it means that it does not exist in that stage, but is existent only in the subtle stage – a stage opposed to the other stage. How is this known? From (1) the complementary sentences; (2) from Reasoning, and (3) other Vedic Texts.

(1) *In the passage, "Tat Asat Eva Sat Mana: akuruta syaam Iti"*–(That thing being non-existent, resolved in its mind "May I be"), the thing designated as "Asat" is said to have "resolved". That cannot be if the word means absolute non-existence. Hence, it follows that "Asat" here used is to denote a thing that existed but in its subtle stage.

(2) *Reasoning*:– There is also reason to prove that Asat refers to a subtle stage. When we say that "a pot is", the predicate 'is' denotes the existence of a substance in a stage, the idea of which is conveyed to us by the word 'pot'. On the other hand, when we say 'a pot is not', the predicate 'is not' denotes another stage opposed to the stage conveyed to us by the word 'pot'. Therefore, the expression 'is not' does not mean a stage of absolute non-existence but the stage

of being 'not pot' but broken pieces. Absolute non-existence does not accord with our experience.

(3) *Vedic Texts* :- "Sat Eva Somya Idam Agra Aaseet" denotes a thing as Sat at the time of the Pralaya. This "Sat", and the "Asat" in the passages quoted by the opponent refer to the same Being and at the same moment of time as the context shows i. e. with reference to origination of the World. It is called Sat as it exists in a subtle stage, and it is called Asat also, as it does not exist then in a created stage.

2-1-19 पटवच्च *Patavat cha*

And like the Cloth.

It is clearly in our experience that the yarns when woven into warp and woof, become a cloth. The same is the case with Brahman (He is the Cause and the Effect.)

2-1-20 यथा च प्राणादिः

Yathaa Cha Praanaadi:

And like Praana and Apaana etc.

The same substance "air" exists in different parts of the body and gets different names, such as, Praana and Apaana, etc; the activities are also different. So in the case of Brahman.

(7) Itaravyapadesa—Adhikarana

2-1-21 इतरव्यपदेशात् हिताकरणादिदोषप्रसक्तिः

Itara-Vyapadesaat Hita-akaranaadi-dosha-prasakti :

" If Brahman is identified with Jeeva, there results the charge of not doing good to Itself; and also other charges (such as, inflicting misery on Itself)." (Note Itara here means Jeeva as it is different from Brahman).

The question is whether Brahman can be said to be the World-Cause. The opponent says: No

because from the passages, "Ayam Aatma Brahma" and "Tat Twam Asi", the idea of identification of Brahman with Jeeva arises. The origination of the world is the cause of the misery of Jeeva. If it is so and if Brahman is indentified with Jeeva, it means that Brahman seeks to do injury to itself and no good. Therefore, a Brahman All Knowing, with all its desires fulfilled, etc., cannot be said to be the World-Cause. Besides, by saying that Cause and Effect are in substance the same, you set aside the Srutis which say that Brahman is different from Jeeva, as otherwise your doctrine of identity of the World and Brahman as Cause and Effect (general non-difference) cannot be established.

It may be argued, the opponent continues, that the Abheda Stutis mention only what is natural and the Bheda Srutis mention what is not natural but due to limiting circumstances. (Upaadhi). This is the theory of Bhaaskara. He counters by the argument "Does the non-conditioned Brahman (World Cause) know or does It not know that the Jeeva is non-different from Itself? If it does not know, Brahman's omniscience (or All-Knowingness) is destroyed. If on the other hand, It does know, It becomes conscious of the Pains of Jeeva as Its own. If, knowing that, It creates the world, It is doing something no good to Itself.

Then the Sankara's doctrine is met. It is said, that the difference between Brahman and Jeeva is due to Illusion and the Bheda Srutis only refer to this Illusive difference; this also is not correct: "Is this illusion to be attributed to the Jeeva or to Brahman? If it is to be attributed to Jeeva, and Brahman (by contrast) is All Knowing, then as It knows that Jeeva is not different from Itself, it should experience also the Pains of the Jeeva as Its own. Therefore, as stated above, the charge of doing no good to Itself cannot be escaped from. On the other hand, if the Illusion is to be attributed to Brahman that theory is not

possible, because Brahman is self-illuminating. There cannot be any question of Ignorance about Itself; and there can be no occasion for creation which arises out of Ignorance. If again, it is said that the self-illumination of Brahman has been observed by Illusion, it results in this that Brahman itself becomes destroyed, as Brahman, according to the theory, and its Illumination are the same in substance. (All these points are dealt with in extenso in Sri Bhaashya.)

Thus, the argument of the opponent is that the theory that Brahman is the World Cause is absurd. [21]

The reply to the above is in the next Sutra.

2–1–22 अधिकं तु भेदनिर्देशात्

Adhikam Tu Bhedanirdesaat.

Brahman is above Jeeva, as the difference between them is stated expressly. (The word "Tu" shows repudiation of the opponent's view)

From the following passages:

(1) "He is the Cause, who is the Lord of Jeevas who are the masters of senses."

(2) "The master of Prakrti and Jeeva and the Lord of all excellent qualities."

(3) "after meditating on the Jeeva and the Director as distinct", it is known that Brahman is different from Jeeva and the creation of the world by Brahman according to the Karma is for the sport or Recreation of Brahman. Therefore, Brahman can be the World Cause. The Abheda Srutis like, 'Tat Twam Asi' do not establish identity, as they are to be explained by the theory that the Brahman and Jeeva are Soul and Body. Still, the sameness (non-difference) of Cause and Effect cannot but be correct, because it is accepted that Brahman embodied in Chit and Achit in their

subtle stages is the World Cause, and Brahman is the effect also embodied in them in their material or physical forms.

The Pain and Pleasure affect only the body, Chit, i.e. the Jeeva and changes and manifestations affect Achit; but all the High beneficient qualities and non-sufferance of all bad qualities remain with Brahman. There are other passages, supporting the difference between the Three Tatwas (Chit, Achit and Eeswara). "Sa Kaara*n*am Kara*n*aadhipaadhipa :" (He is the Cause and Lord of Jeevas who are masters of senses), etc.

2–1–23 अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः

Asmaadivat cha Tadanupapatti:

The identity of Jeeva with Brahman cannot be; just, as it is inappropriate to say that stone can be same as Brahman.

Just as (mere) stone, wood, (dried) mud or a pan cannot be identified with Brahman so also the Jeeva who is full of endless pains cannot be so identified with Brahman which is full of unsurpassed Bliss with its desires all fulfilled, Thus, not only is the distinctness established by the Srutis; but from the natural characteristics of the two, the distinctness is clear. The Abh*e*da Srutis have been explained as due to the fact of one being the body of the other. Compare Sootra in Chap I (iv) [23]

(8) Upasamhaara Darsana Adhikara*n*a

2–1–24 उपसंहारदर्शनान्नेति चेत् न क्षीरवद्धि

Upasamhaara-darsanaat Neti chet Na Kheeravat Hi.

If it is said, that Brahman is not the Creator, since we see in the world that a collection of instruments is necessary for creating things. No, like in the case of Milk.

The meaning is—since we see in the world that instruments are necessary for creating or producing things, and since such instruments are not said to exist with Para Brahman, He cannot therefore be the Creator.

The question is whether Brahman is the World-Cause or not. The opponent says, No!, because even a person with all and highest capacities requires, for producing things, many instruments, and in the case of Brahman, though capable of producing very many diverse worlds, cannot be the Creator without any such help.

Answer: In the case of milk, it does not require any thing to help it to turn into curd. So, it is not correct to state that in all cases of production, material instruments are necessary. Hence, Brahman can be the World-Cause. "Hi" in Sootra is used to denote that the question is a foolish one, since the truth as thus illustrated is well known. [24]

2-1-25 देवादिवदपि लोके *Devaadivadapi Loke*

And as in the case of Devas in their respective worlds.

The Devas and other (extraordinary) Beings each in his own *loka* (Dominion) create what they want by their own will or pleasure, without the help of instruments. In the same way why not with Brahman also?

If it is argued also, "As for Devas, their powers are known to us only from the Saastras (not seen by us with our physical eyes in this world). So can they be taken here in the Sutra for illustration-purpose?". The answer is: to explain the point easily, *i.e.* to those who accept Devas, the Sutra takes this illustration – If you accept the powers of the Devas as laid down by the Vedas, you may as well accept from the same Vedas the various wonderful qualities of Brahman for creating the world. [25]

(9) Krtsna Praskti Adikarana

2-1-26 कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा

Krtsna Prasakti: Niravayavatva Sabda Kopa: vaa

The whole Brahman will be expended in one production; because Brahman has no parts or organs; or the texts teaching indivisibility will have to be ignored.

Question: Since Brahman is said to possess no parts, (*Niravayava*), it follows that when it becomes a World, the whole of it will become spent up and there will be nothing left beyond the created World. If to meet this point it is said it has parts or is divisible, then arises conflict with the Text, which teaches the organlessness of Brahman, i.e., its indivisibility in its operative cause-stage. Again, if it should be said that Brahman does not change itself into the world but merely enters into Chit and Achit in their subtle forms as their souls, and as such soul He enters into them in their physical Forms and Names—the same objection holds good, i.e., if he is the soul of one form, He cannot at the same time be the Soul of another form.

Answer :-Brahman is different in nature from all other things. He is not like ordinary things, as is well known from Vedas. He possesses All Powers. Therefore, in spite of being without Avayavas (or Parts) He can be both the Cause and the Effected thing or product. The doubts that can be raised in the case of ordinary Beings cannot be raised in connection with Brahman.

The Taarkika theory which accepts "Jaati" says that Jaati exists in each and every individual thing belonging to the same class. For example, "Gotwam" "Cowhood" is found in every one of the cows, cows with horns, and cows without horns. That is to say, that quality exists independently in each of the cows. In spite of its being indivisible, it exists in every cow. In the same way, the objection raised in respect of the Brahman is not proper.

This is not like Dvitva (Twofoldness); it cannot exist by itself but depends for its existence in one thing upon the existence of the other second thing. The conception of Cowhood, and the quality Dwitwa. (Twofoldness) do exist in many substances. But they are different from each other. Every cow can be called a cow because of its possessing the "Cowhood" But every thing cannot be called as "two" in spite of its having twofoldness. The twofoldness depends on a second thing at the same time to exist in one thing. Cowhood is not so. Similarly, Bramhan has no parts, but pervades all things and exists in every thing. If you ask the Taarkika how a partless thing like Cowhood can exist in so many cows at the same time, he will answer, it is inferred as so existing. Similarly, we also say that Brahman in spite of being partless can exist in many things at the same time and it can be many. Brahman is therefore the World-Cause.

2-1-27 श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्

Srute: Tu Sabdamoolatwaat.

Because Sruti says so; Brahman is to be known only from the Holy Word (Veda).

We acknowledge Sruti as authoritative and final. So no questions should be raised on mere logic. To say that Brahman should be exactly like other things of the world is therefore not proper. [27]

2-1-28 आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि

Aatmani Cha Evam Vichitraa: cha Hi.

So also is it seen in the case of Aatman. Indeed, varieties are found everywhere.

If it is argued that all qualities pertaining to Achetana should exist in Jeevaatman, the answer is, it cannot be; for it is a different thing. Even among Achetanas such as Water, Fire, Air, Earth, each is seen to possess properties different from those of the

other, such as, Cold, Heat, etc. So also in the case of Brahman, powers may exist therein different from the powers found either in Jeeva or in Achetana. Brahman is an unique Being. [28]

2-1-29 स्वपक्षदोषाच्च *Svapaksha Doshaat cha.*

Because his argument falsifies the opponent's own position.

If you accept Moola-prakrti as the cause of the World and if the theory that cause and effect should possess the same qualities is accepted, then to the Moolaprakrti must be attributed all qualities found in the Created thing. That is to say, Moolaprakrti must be supposed to possess Avayavas or Parts and be destructible. If it is argued that Moolaprakrti may be composed of Parts and still be indestructible (Nitya), it is against our common World-experience. If it is predicated that Moolaprakrti is without parts, the argument already noted will lead to the conclusion that Moolaprakrti will get spent up in the creation of one of the created things so as to leave nothing behind. [29]

2-1-30 सर्वोपेता च तद्दर्शनात्

"*Sarvopetaa cha Taddarsanaat*".

The Brahman we accept is one possesing (unique) Powers-The Vedas also declare so.

Cha denotes that, in addition to the inference of uniqueness of All-Powerfulness of Brahman, there is the fact that such powers are different in nature from those of others. There is Vedic authority also for that position. "Its Powers are various and different." [30]

To strengthen the arguments already advanced, the Sootrakaara raises the question again and reminds us of the answers already given in the following Sootra—

2–1–31 विकरणत्वान्नेति चेत् तदुक्तम्

Vikaranatvaat Na Iti Chet Tat Uktam.

If it is said that Brahman possesses no limbs or organs, hence He connot be the World-Cause, No, the question has been answered.

If the above argument is advanced relying on the passage, "He has no body or organs", the answer is that it has been already answered in the various Sootras, e. g. "Sabda Moolatwaat" "Vichitrascha Hi" meaning Brahman is different from the others as is well known only from the Srutis and We also see in the Worlds, a variety of Things with different powers." Hence, Brahman can be the World-Cause even without a Body or limbs.

(10) **Prayojanavatva – Adhikarana**

2–1–32 न प्रयोजनवत्वात् *Na Prayojanavatwaat*

No, because there must be a purpose.

In all matters commenced consciously and executed with deliberations, there must be a purpose. But creation cannot be for His (Brahman's) own benefit, for He has no wants unfulfilled. If it is to be for the benefit of others, it must be to their advantage or happiness. But we know creation (Samsaara) is full of grief from the womb to death. So Brahman cannot be Creator of the World.

The answer is :—

2–1–33 लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्

Lokavat tu Leelaa-Kaivalyam

Just as in the world, the purpose is merely sport (Recreation).

Though he is Avaapta–Samastakaama (with all objects for ful-filment of His Desires) the purpose of creation is merely for His recreation or Play ; just as,

in the world, an (almighty) Emperor of the Seven Worlds, though he has all his desires ful-filled, still, with the object of enjoying some recreation or play, employs himself in playing with balls, etc. — in the same way, Eeswara also provides Himself with Recreation. Hence, the purpose of Creation.

2-1-34 वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात् तथा हि दर्शयति

Vishamya Nairghrnye Na Saapekshatvaat tathaa Hi Darsayati

No partiality or mercilessness — Since the difference in creation) is due to other causes (i.e. Karma). So the Saastra shows.

The opponent argues again: This Creation cannot be for His Play or Recreation. There will then arise the charge of partiality against the Creator in that, as in the creation He has created some as Gods, some as men or beasts; and also a charge of cruelty (mercilessness) on account of infliction of insufferable sorrow of Samsaaras.

Answer :- Though He has the full capacity to create (in any way He likes), His creation is made according to some rule i.e. paying due regard to the previous Karmas accumulated by Jeevas. Hence, there can be no charge of partiality or cruelty. This is clearly seen from the texts "Doer of good is born a good man; doer of sin is born a Sinner."

2-1-35 न कर्माविभागादिति चेन्न अनादित्वादुपपद्यते चाप्युपलभ्यते च

Na Karma-Avibhaagaat Iti Chet Na Anaaditwaat Upapadyate Cha Api Upalabhyate Cha

If it is argued that no Karma exists when (at the time of Pralaya) the Jeeva becomes one with Brahman), No! Because of beginninglessness (eternity) of Karma. This is reasonable; and it also is so observed.

The argument is that no Karma is available in the beginning of the World, for, Jeeva is not then in existence, being one with Eeswara as stated in passage "Sat *E*va S*o*mya Idam Agra Aaseet" and as the word, *E*va shows that Jeeva has no seperate existence.

(Note :—The word "Avibhaagaat" indicates the stage before evolution into Forms and Names.)

Answer :- Jeevas and Karma are both Anaadi (with no beginning)

If the above theory of the result of Karma is not accepted, it leads to the absurdity that Jeeva enjoys or suffers at the very beginning of creation for no reason. It may also be that Jeeva is deprived of the result of his Karma good or bad.

The fact of the beginninglessness of Jeeva is established both in the Sruti and the Sm*r*ti. The passage, "Tat Ha Idam T*a*rhi Avyaak*r*tam" means only that the Names or Forms were not in existence and not that Jeevas also were not there. Other passgges-

(1) "Both all knowing and little knowing, Lord and subject have no births",

(2) "An Eternal Being grants desires to other eternal beings"

(3) "Know both Prak*r*ti and Jeeva are beginningless.

prove the existence of Jeeva as Anaadi without a beginning.

2–1–36 सर्वधर्मोपपत्तेश्च

Sarva – Dharma – Upapatthe : cha

Because all attributes necessary for creation can be proved to exist in Brahman.

We can establish Brahman as possessed of all qualities necessary for creating the World. Brahman

is known only from *S*aastras ; but Taarkikas and Saankhyas prove the existence of such qualities in their Tatwas, i.e. Paramaa*n*u or Pradhaana. As they are equated to things seen in this World of limited powers, there arise many inconsistencies. But in the case of Brahman no such difficulty can arise.

Thus ends II Adhyaaya I Paada.

II ADHYAAYA — II PAADA

So far, the Sootras have demonstrated that Para-Brahman is the World-Cause and the objections raised against the doctrine have been refuted, Now, for the purpose of (further) safeguarding our own philosophy the Sootrakaara proceeds to demolish the doctrines of other philosophies, such as, those of (1) Saankhyas (2) Y*o*gas (3) Taarkikas (4) Bouddhas (of four kinds), (5) Jains and (6) Paa*s*upatas. It is necessary to do so. Otherwise, some slow-witted persons may believe that there is some truth in those philosophies, and thus become indifferent to the Vaidic philosophy; and thus his faith on it may be shaken.

Therefore, this Paada is intended to expose the faults and fallacies of the other philosophies. First, the Saankhya doctrine of Kapila is taken up for consideration, for, the said doctrine comes nearest to the Vedic doctrine, This doctrine is described as follows in Saankhya Kaarika. "There is one fundamental Prak*r*ti (Cause) which is not an effect. From this Prak*r*ti spring in order seven effects, Mahat, Ahankaara and 5 Tanmaatras, which themselves act as the cause of the sixteen further effects (pancha Bh*u*tas (elements) and Eleven organs). There are souls which are neither Prak*r*ti nor effects." Whether this philosophy is consistent with good logic is answered thus.

(1) Rachanaanupapatti — Adhikara*n*am

2-2-1 रचनानुपपत्तेश्च नानुमानं प्रवृत्तेश्च

Rachanaanupap ttte: cha na anumaanam pravrtte: cha

Anumaana (Pradhaana) cannot be the fundamental cause, because it is not capable of producing nor is it capable of doing an act.

Opponent says it can be proved that pradhaana is the World-Cause by reasoning—by logic. His argument is that this (wide and variegated) world is a product like the pot (made out of the earth). Products arise out of substances similar to themselves in nature. In this world full of variegated things of voriegated qualities, the nature common to them all is that they are subject to pleasure, pain and dullness. They must be present in some subtle form in the Fundamental Cause also. These are named Satva, Rajas and Tamas. When they are in equipois or in a balanced condition, they are said to be Moolaprak*r*ti and the World-Cause. If it is asked as to why the five elements, etc., be not the primeval Cause, they cannot be, he says, because they are limited and conditioned in their nature and so they must be mere manifestations or products of some other things limitless in nature.

Answer : As in the case of a chariot or a palace, the material cause of the world is dependant on an Intelligent Being who is conversant with the nature of the substance and implements of creation ; without a direction of such a person, no creation is possible. So Pradhaana (Matter without intelligence), by itself, cannot be the World-Cause.

The meaning of the Sootra is as follows : (*Anumaana*-That which is inferred (Anumeeyat*e*) i.e. Pradhaana). Since Pradhaana is not controlled by an Intelligent Being, the Pradhaana cannot create (manufacture) the variegated and wonderful World.

In construing *Pravrtte*: it must be taken along with the word *Anupapapatte*: in the first compound word, its meaning being "without the Direction of an Intelligent Being, not even action is possible." So Prakrti is not the World-Cause.

The *Cha* shows that there is another answer to advance, that is, pleasure, pain and dullness are mere qualities in a substance; their subtle forms i.e. Satva, Rajas and Tamas are also qualities and not substance. According to Saankhyas, Prakrti is a combination of Satva, Rajas and Tamas and not a substance. Hence, a mere combination of qualities cannot be the World-Cause, just as, in the case of a white cloth, the real cause of the cloth is not the quality of whiteness but the cotton which is white. Satva is a characteristic of a substance and produces lightness in weight, and brightness. Rajas is useful for growth and activity of a substance. Tamas produces haviness in weight and obstruction to lightness. These are mere characteristics or qualities. They cannot exist without substance. [1]

The opponent cites some cases where the direction of an intelligent person is not present.

2-2-2 पयोऽम्बुवच्चेत् तत्रापि *Payombuvat chet Tatraapi*

If it said, "like milk and water" — even there (arises the same contention)

If the Saankhya says in rejoinder that "in the case of milk and water etc., the transformation into curds, cocoanut milk and juices of mangoes, etc., takes place without a directing person, why not in the same way, the world evolve independently without any outside help", there the answer is "There also", meaning thereby there is a Director even there. We see in the case of chariot or palace, the presence of the Direction of an Intelligent person. We establish the existence of similar Intelligent guidance even in other like cases. This is also proved by the Sruti, "He who dwells in water", etc., i.e. Brahman is present even there. [2]

2-2-3 व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात्

Vyatirekaanavasthite: cha anapekshatwaat

As (according to Saankhya) pradhaana does not stand in need of help (for creation), there will then be no room for the opposite (of creation) i.e. pralaya.

"Vyatireka" means the opposite of Sarga or creation; that is Pralaya. If Pradhaana alone (without outside help) is said to be the cause of the creation, there cannot exist along with it Pralaya or Cosmic Destruction. For, Pradhaana will go on creating without any end to its activity of creation. [3]

2-2-4 अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत्

Anyatra abhaavaat cha Na Trnaadivat

The example of Grass, etc., cannot be taken, because similar transformation does not take place in other cases.

If it is said that just as the grass and water taken by the cow become milk without the help of a Director, the Pradhaana also may become the World-Cause without help, that cannot be. Such a transformation is due to some intelligent guidance (Eeswara-Sankalpa–will of the Lord), for, the same grass eaten by a Bull or left scattered in the ground does not by itself become milk. [4]

2-2-5 पुरुषाश्मवदिति चेत् तथापि

Purushaasmavat Iti Chet Tathaa api

If it is said, 'as the man and the magnetic stone', —even there.

Saankhya says that Pradhaana (without a Director) is made to move by Jeeva (Chetana) by its mere nearness and with no activity. Just like a lame person with sight but unable to move can make possible the motion of the blind man unable to see by his

proximity, and also a magnet stone produces motion in iron by its mere nearness, in the same way Jeeva by his nearness to the Pradhaana activates it. Thus by the co-operation of Pradhaana and Jeeva the world revolves.

Answer: These examples are not apposite. In the examples taken, the lame man is not without activity altogether. Though he may not move, yet he has the function of activity of knowing the road and directing the way. The blind man may not see; but he has to understand the direction given and move accordingly. Hence, the example is not applicable to Jeeva who is without any activity of his own. In the case of a magnet, it may be somewhat apposite, But its nearness or proximity exists sometimes and not at other times; but the nearness of Jeeva and Pradhaana is always present; hence, there will be continuous creation and no Pralaya or Moksha. [5]

2–2–6 अङ्गित्वानुपपत्तेश्च *Angitvaanupapatte: cha*

Because the increase (of one quality over others) cannot be predicated.

Saankhya says: When the Gu*n*as Satva, Rajas and Tamas are out of proportion and when one of them becomes more (angi) and the others less (Anga), creation is the result of such disproportion. At the time of Pralaya, all the Gu*n*as are in epuipoise and evenly balanced.

We ask: How does the disproportion arise? How only by the existence of an Intelligent Being? If it is said that the dis-proportion is ever existent not produced by any Being, there will be continuous creation with no end. Hence, the above theory cannot be accepted. [6]

2–2–7 अन्यथानुमितौ च ज्ञशक्तिवियोगात्

Anyathaa anumitow cha gnasaktiviyogaat

Because even in case of inference by other reasons or logic the Want of Intelligence is also there.

If it is said that the theory of Pradhaana being creator can be inferred in other ways or for other reasons than those already stated and refuted, still the objections remain, e.g. the impossibility of creating without an intelligent Principle behind. [7]

The next Sootra shows the absurdity of Saankhya's theory.

2–2–8 अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात्

Abhyapagame api Arthaabhaavaat

Even if (your argument) is accepted, Pradhaana cannot be the cause, for there is no purpose served.

According to Saankhya-system, the purpose of the Creation is to offord suffering of Pain or enjoyment of Pleasure to (Purusha) Jeeva in this world, and to secure Apavarga, freedom or emancipation. This according to it, is brought about by Aviv*e*ka, non-conciousness of difference between Prak*r*ti and Jeeva, which consists of imputing the quality of Ch*e*tana to Prak*r*ti and the action of Prak*r*ti to Jeeva. This leads to the conclusion that when the action is good, the Jeeva enjoys pleasure and when it is bad, he suffers pain. When this Aviv*e*ka disappears and the consciousness of the difference begins, the Jeeva becomes freed of all actions, and attains Apavarga or emancipation. Thus is the Saankhya-theory.

This cannot be accepted because the Purusha (Jeeva) according to the Saankhya-theory, is mere (Chit) intelligance; he does not act; he never undergoes any change. How can such a change-less Jeeva get the idea (superimposed on it) of being a doer, or undergo the pleasures and pains of the World, for, this itself implies a change? How can it be imposed on a changeless Thing? Even the attainment of emancipation is not possible, because the Jeeva which is said to be mere intelligence and not an intelligent person, cannot know the difference between Prak*r*ti

and himself. Besides, if it is said that the whole thing is brought by Sannidhaana (proximity), Sannidhaana is always present as Prakrti and Jeeva are ever present or existing. So, creation will go on unceasingly. Nor can this Sannidhaana be the cause of Moksha, because in that case there cannot be any room for Samsaara. [8]

2-2-9 विप्रतिषेधाच्चासमञ्जसम्

Vipratishedhaat Cha asamanjasam

Because of the inconsistencies, (Saankhya system) is absurd.

Prakrti (being Achetana) exists for the benefit of others; so Purusha (Jeeva) is the seer, the enjoyer and the director. This can be inferred from the Saankhya theory that Prakrti serves the purpose of giving to Jeeva Pleasures and Pains and also of leading him to emancipation. At the same time, Saankhyas inconsistently say that Purusha is Chit or mere intelligence, ever existing without a change, he is not a knower, enjoyer or doer, and therefore Purusha or Jeeva is neither bound nor does he take any action to attain Moksha and does not attain it either, but the thing bound and released is only this Prakrti, for this non-intelligent Prakrti in proximity with Purusha imputes to Itself the Intelligence of Purusha and imputes the action of its own to Purusha. Here, Adhyaasa or Imputation or super-imposition is the act of an Intelligent Being and cannot be applied to an Achetana (Non-intelligent Thing). Hence the inconsistency.

Again, it is said by Saankhyas that Prakrti in its generosity and without expecting any return, serves Jeeva by doing good, i.e. by giving him (Bhoga) Enjoyment and (Moksha) emancipation. What is the benefit to Jeeva who never can see nor enjoy?

On account of these and other inconsistencies Saankhya system cannot be accepted. [9]

(2) **Mahaddeergha Adhikarana**

The Saankhya's theory has been proved untenable, as based on no solid arguments and that it is full of contradictions. Now Vaiseshika's theory of evolution from atoms, is taken up for consideration. Their theory is this: All the things of the World are divided into seven divisions (1) (Dravya) Substance (2) (Guna) quality, (3) (Karma) Action, (4) (Saamaanya) Common characteristics, (5) (Visesha) distinguishing characteristic (6) (Samavaaya) Unification of substance and others, (7) Abhaava, Non-Existence.

The first of the above, i.e. Dravya or substance is again divided into nine parts, (Prthvi) Earth, (Ap) Water, (Tejas) Fire, (Vaayu) Air, (Akaasa) Ether, (Kaala) Time, (Dik) Direction, (Aatman) Soul and (Manas) Mind. The first four elements Earth, Water, Light and Air spring at the time of creation from atoms (Paramaanus) of the same kind. When two atoms unite, the substance formed is named Dvyanuka (binary). Three of these Dvyanukas joined become Tryanuka (Ternary) which is called Mahaddeergha and the Dvyanuka as Hraswa. Paramaanu is called Parimandala. The atoms of the four elements possess colour, taste, smell and touch; some possessing all, some only a few of them. Thus, Earth-atoms possess all the four; water all except smell. Fire has only two, i.e. colour and touch, while Air possesses the quality of touch only. All these atoms are eternal. so also are their qualities eternal. Just as Earth-atoms are the cause of the Earth, the qualities of the earth atoms must be the cause of the qualities in the Earth (which must be similar to them).

This theory of Vaiseshika is refuted in this Adhikarana.

2–2–10 महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्

Mahat–Deerghavat Vaa Hraswa–Parimandalaabhyaam

Just as the evolution of Tryanuka (Trienary) from Dvyanuka and of Dvyanuka (Binary) from Paramaanu (atom which is a part of the above theory) is unsound, the other parts of the theory also are (equal) unsound.

The word Vaa means 'cha'-and

The question is whether the atomic theory of Ka*n*aada is founded on correct reasoning or not.

The opponent says: In the world we see that things consisting of parts are the result of the combination of various parts. Looking at mustard and comparing it with a hillock, we come to understand one is small and the other is big as their component parts are different in numbers. Otherwise a if such, difference in number is not accepted, there can be no difference in size between the two. The mustard consists of a small number of parts. and the hill a multitude of parts. If it be said that the atom itself contains an infinity of parts, the mustard and the hill will contain the infinity of parts, in which case the inequality in their sizes cannot be explained, Hence, we must assume, he says, that there must be a limit to this sub-division of parts. We must therefore assume a basic part, i.e. the partless atom. These atoms form the material cause of the World. The diversity of creation is due to Karmas of the individual Jeeva. The Ee*s*wara may be accepted as an operator-cause.

Answer: We also see in the World that when a big thing is produced by the combination of two things, union takes place at the sides of each. It has been accepted that each thing has Ten Sides (the eight directions, direction above and direction below). At the time of the union, each thing presents three of its sides to the three sides of the other; thus, by the coming together of these six sides, a bigger thing is produced. In the same way, when Paramaa*n*u (atom) joins with another Paramaa*n*u (atom), each must present three sides to the three sides of the other. This means

that atoms have sides—which is against the theory of having no parts. If, however, it is said that union takes place by one Paramaa*n*u being superimposed on another, then there will be no increase in size, even when thousands of Paramaa*n*u join together, for Paramaa*n*u has no size or parts. [10]

From the above example, the rest of the theory also is to be considered as absurd. That Paramaa*n*us through combination as Dvya*n*uka, etc., cannot be the primieval cause, because the subdivision has to go on indefinitely or limitlessly, is established; Now other absurdities are pointed out—

2–2–11 उभयथाऽपि न कर्मातस्तदभावः

Ubhayathaa Api Na Karma Ata: Tadabhaava:

On both assumptions, there is no activity, hence no combination.

It is said by the Vais*e*shikas that the first or primary motion of the atoms (in the beginning of the world) is brought about by an unseen principle called Ad*r*shta. Now, the question is whether the Ad*r*shta exists in the Paramaa*n*u or in the Jeeva. In either case, Ad*r*shta cannot form the cause of the World, because the Ad*r*shta is not as if it springs only at the time of the creation; but must have existed even before Pralaya (or Dissolution). It follows that motion or (activity) should have come into existence even before dissolution. Hence, it is not the cause of the motion and no combination can arise and no creation is possible.

If the counter argument is that the Ad*r*shta requires maturation and become fruitful of action only at the time of maturation, the reply is: "The Jeevas are numberless and of numberless kinds and varieties. Ad*r*shtas also are of various kinds. Therefore, it cannot be imagined that all these Ad*r*shtas mature at the same moment and begin to produce

results at the same time. Therefore, no first creation or even complete dissolution is possible." Vaiseshika further argues "why not assume that the maturation is caused by the Will of the Lord. But the Lord, he accepts, is sought to be established by logic and inference only; and it has been already shown that He can be known only from Srutis and not established by mere logic. [11]

2-2-12 समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः

Samavaaya-Abhyupagamaat Cha Saamyaat Anavasthite:

And because Samavaaya (relationship) is accepted as a separate category) because there are reasons for similar relationships, this will go on ad infinitum and there will be no finality.

Vaiseshikas' theory is absurd for another reason. They accept a category called Samavaaya. This is a kind of relationship between a substance and its qualities; and it proves the existence of the qualities inseparably in the substance. Then arises the question just as Samavaaya is accepted for the above existence, another Samavaaya has to be found for the existence of this Samavaaya, and so on. Hence, no finality. If it is said that Samavaaya functions naturally without any further help and that no further samavaaya for it is necessary, why assume Samavaaya at all; why not say that the qualities by their very nature exist in the substance without the help of a Samavaaya. What Samavaaya is supported to do can be achieved even without it. [12]

2-2-13 नित्यमेव च भावात् *Nityam eva cha bhaavaat*

And because also all the related things will be eternal (with no end).

Samavaaya is a relationship and it is said by Vaiseshikas to be Eternal. Hence, the related things

(i.e. the Earth, etc) should be eternal. We know these related things are not eternal; hence Samavaaya cannot be eternal.

According to the theory of Eternality of Samavaaya, even the parts and their combinations must all be accepted as eternal; then there is no room for the theory of Causality (Cause and Effect) [13]

2-2-14 रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात्

Roopaadimatwaat cha Viparyaya: Darsanaat.

And because atoms are said to possess colour, taste etc., contradiction (of their theory) arises. That is from what we experience in the world.

We see in the world that all things, such as, pot, etc., with colour, form, etc., are perishable and having parts, etc. If Paramaa*n*u is said by the Vais*e*shikas to possess colour, etc. then a Paramaa*n*u according to our experience, cannot be without end and without parts. (But their theory is that Paramaa*n*u is eternal, subtle, etc.) [14]

2-2-15 उभयथा च दोषात् *Ubhayathaa cha Doshaat*

Because there are faults in both cases.

If for the sake of argument, Vais*e*shika says that Paramaa*n*u has no colour, taste, etc., it will follow that the world which is the effected product of Paramaa*n*u (the Cause) will have no colour, taste, etc. If qualities of colour, etc., are said to exist in Paramaa*n*u, the objection mentioned in the previous sootra will apply. Thus, in either way, the theory is not free from objection. [15]

2-2-16 अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा

Aparigrahaat cha Atyantam Anapekshaa

Because there is nothing acceptable (in the above theory), it should be entirely disregarded.

Kapila's doctrine, though in conflict with Scripture and even logic, yet in some respect recommends itself to V*e*dic view of oneness of cause and effect. In Ka*n*aada's theory, on the other hand, there is nothing to be accepted by the V*e*dic scholars and is also not reasonable. Hence, Moksha-seekers should disregard this Ka*n*aada theory. [16]

(3) Samudaaya Adhikara*n*a

The atomic theory of Vais*e*shikas has been refuted. As the followers of Buddha also teach that the World originates from atoms, the Sootras now proceed to examine this doctrine and show that the origination of the world cannot be accounted for by this theory. These Buddhists are called Sowgatas, of which there are four schools. The first of them is called Vaibhaashika. He holds that all outward things, earth, water, fire and air are real and are aggregations of atoms. The reality of the inner world, such as, perception, feelings, thoughts, is also recognised. These aggregates of atoms of earth, water, fire or air are proved by means of perception and also by Inference. The second called Soutraantika holds the view that the external things, such as, earth, water, fire and air are not capable of direct perception but can be only inferred by Vig*n*aana or cognition. The third called Y*o*gaachaara does not accept the reality of external things, but says that the realities are only the ideas and the outward things are like things seen in a dream, All the above three agree in stating that what they hold as real have only a momentary existence and each is replaced every moment by another thing exactly alike, and so things seem as if permanent. The last of them called Maadhyamika denies the existence of everything and asserts a universal void, i.e. the non-realiiy of everything.

Sootras 17 to 26 demolish the theories of the first two schools. First, the theory of mementary existence is taken up for consideration.

2–2–17 समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः

Samudaaya Ubhayahetuke api Tat–Apraapti:

Creation is not possible even in the cases formed by both classes.

The question is whether the first two schools of thought as to the origination of the World and its activities can be justified. Opponent says 'yes'. The view stated is follows: The earth atoms possessing the qualities of colour, taste, touch and smell produce, by aggregation, earth; and atoms of water which possess the qualities of colour, taste and touch produce by aggregation, water. Similarly, atoms of fire which possess the qualities of colour and touch produce fire; and so also the atoms of air, which possess the quality of touch only, produce air. These are called Bhootas. From these Bhootas originate other aggregates, such as, bodies, sense-organs and sense-objects The stream of idea abiding within the body is the Jeevaatman or Aatman which perceives itself as "Aham" ('I'). All these are momentary in existence; still, as we perceive them as if permanent, the origination of the world and activities of persons can be explained.

Answer:—The theory is wholly unacceptable, because the things are said to perish in a moment. Only permanent things can move first and afterwards combine with each other. Only permanent Aatmans can touch, know, take and use the objects in order. If these are not permanent, then—when do they move towards combination? when do they combine? If the atoms perish even at the time of the movement, which unite? Which of the stream of ideas (or which Aatman) enters into contact with an object and with what object and when? Which Aatman comes to know and when and what Aatman proceeds to take up which objects? The touching-Aatman perishes before knowing and the object touched also perishes before being known. The knower also perishes before taking up the object for his own use. The object (known) perishes before

being taken. How can one Aatman touch the object and how can knowledge come to another Aatman? How can again one take up the object which has been known by another. If it is explained by the fact that the ideas 'I' come all in one stream, even then, a stream is not a substance different from the ideas. The oneness of the stream is not real. Hence it is useless (for argument).

As regards the point that we perceive the momentary objects as permanent and on that basis the world-causation can be explained, the answer is-an illusion like the above may show a thing as another; but cannot produce the thing itself. One may imagine pearl-shell as silver but no silver can be produced. No creation is possible on account of Illusion (Avidyaa) alone. When the momentary knower has perished, the coming substitute, being ignorant, cannot take up the object cognised by the other. We experience in the world people saying, "I saw the object and take it up." from this it follows that there must be a person and the thing of permanence, existing both at the time of seeing and at the time of taking up, as only such person is able to remember what he saw. Since the theory under consideration does not aceept permanence, the activities of the World cannot be supported-nor the causation of the World, according to that theory. [17]

2-2-18 इतरेतरप्रत्ययत्वादुपपन्नमिति चेन्न संघातभावानिमित्तत्वात्

Itaretara pratyayatwaat Upapannam Iti chet Na Sanghaatabhaava animittatvaat

If it be said that this may be explained through the fact that each one produces the other, we say 'No' because they are not the cause of aggregation. [the word 'Pratyaya' means 'cause']

The opponent says: Though all things are of momentary existence, still it can be explained by the view that among the Avidyaas, desires, etc., each one

of them is the cause of the production of the succeeding one ; thus, the worldly activities are established. By Avidyaa, which takes the form of (false) knowledge of permanence in the case of things which are not permanent, there and then arise desires and aversions. Thus, from the beginning, the continuous succession of these Avidyaas, etc., occurs just like in the case of the turning of the wheel.

Answer :- If this is the argument, we say this cannot be, because the Avidyaa cannot be the operative cause with regard to aggregation. For, Avidyaa means contrary knowledge ; it clothes the object impermanent with permanency. Even so, the reality is that it does not become the permanent thing nor does it do any permanent activity. (Aggregation can occur only between objects which exist at least for some time). Moreover, the person who has the illusion of permanency in impermanent things, ceases to exist the very moment. To whom then do the desires and a versions attach ? So Avidyaa cannot be the cause of desire and aversion. Hence, the continuous succession of Desires and Aversions is not possible. [18]

Still another reason is given against this theory.

2–2–19 उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात्

Uttarotpaade cha Poorva Nirodhaat

On account of the fact also that when the succeeding thing originates, the previous thing ceases to exist.

Bauddha's theory is that everything in each moment is a new one. Then the previous existing jar cannot be the cause of the jar originating next moment as it perishes the very moment. If it is said that Abhaava, the non-existence itself is the causal power, anything might originate out of it; why merely the jar ?

In the case that the causal power need not be existent at the time of the succeeding thing, if a jar only by its existence in the previous moment may be

the cause of another jar coming in the next moment; then it would follow that one jar existing in the previous moment would be the cause of all the jars in the next moment wherever found. If however, it is argued that the previously existing jar is the cause of the subsequent jar which exists at the same place only, then you will have to accept at least that space is a permanent thing, and not momentary. [19]

The same objection applies to vig*n*aana (perception). Perception is caused by contact of organs with the object concerned and this can take place only the moment next after the contact. But under this theory at the time when perception occurs, the object and the contact have both disappeared. How can the perception arise then? The next sootra makes this point clear.

2–2–20 असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा

Asati Pratijnoparodha: Yougapadyam Anyathaa

If the cause does not exist, the proposition will have to be given up. If it exists, the two would exist at the same time.

If the theory that there may arise something out of nothing is accepted, that is, if cognition can be said to arise without the existence of the object, then, the principle already admitted by you will be contravened. It is admitted by you that for cognition or perception (Vig*n*aana) four ingredients are necessary, (1) Adhipati-cause (the seven organs) (2) Sahakaari-cause (subsidiary helping causes, such as, light, etc.) (3) Aalambana cause (the object to be known) and (4) Samanantara Pratyaya-cause (the knowledge existing in the previous moment).

Perception can arise only with reference to a thing in existence at the moment. Also a cause must have previous existence for the effect to follow. From this, it follows that the thing to be perceived should

exist in the previous moment and also at the time of perception. (Moreover, if it is assumed that when the later momentary jar originates, the previous momentary jar still exists, it would follow that there are two jars at the same time which is against your doctrine.) Thus, the theory of momentariness would have to be given up. [20]

In the two preceding Sootras the creation from nothing has been disproved; now, it is sought to be shown that no substance or object can be completely annihilated. Says the Sootrakaara, there cannot be any destruction of an existing thing i.e. of a substance, without its continuance (in some form)

2–2–21 प्रतिसंख्याप्रतिसंख्यानिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात्

Pratisankhyaa - apratisankhyaa Nirodha - apraapti : Avichchedaat.

Neither kind of destruction, pratisankhyaa nirodha or Apratisankhyaa nirodha is possible, because the substance continues to exist without interruption.

The meaning of the Sootra is that Pratisankhyaa–destruction and Apratisankhyaa - destruction i. e. gross and subtle destructions are not possible. (The Sowgatas maintain that there are two kinds of destruction, one the gross in which the destruction is seen, and the other subtle which cannot be seen). Pratisankhyaa means Pratikoola Sankhyaa, contrary knowledge. Therefore, Pratisankhyaa Nirodha means the destruction at which a contrary knowledge arises, i. e. when a jar is broken, the knowledge of the broken bits (Kapaala) is generated and the knowledge that it is a jar (of the unbroken jar) disappears. Apratisankhyaa–nirodha means a destruction during which only the knowledge that it is jar, arises; the contrary knowledge does not arise;. this destruction occurs every moment. The gross destruction is what one sees happening when hammer hits a substance. The subtle destruction is what happens momentarily and which cannot be seen.

In either case, the noncontinuance of the thing does not happen, because of the existence of the substance during origination and destruction as has been demonstrated in Satkaarya Vaada propounded in the Sootra, Tat-Ananyatwam (II) (i) (14). In the case of a jar smashed, the non-total destruction is proved by the same continuing to exist in the form of the broken bits. Even in the case of extinguishing of a lamp we say that it has assumed another subtle from, the substance still continuing. There cannot be anything against Satkaarya Vaada. [21]

2-2-22 उभयथा च दोषात् *Ubhayathaa cha doshaat*

In both cases, the objection remains.

If it is said that the effect perishes completely and that the effect originates out of nothing, in both cases, there are objections; and so the theory is not acceptable. In either case, the question is out of what the succeeding thing arises. If it is out of nothing, it should also partake of the nature of nothing, for, we know the cause and effect are of the same nature, just as the things made out of mud or gold, etc., such as a pot or a diadem are of the nature same as that of the mud or gold. Therefore something cannot arise out of nothing. [22]

2-2-23 आकाशे च अविशेषात् *Akaase cha Aviseshaat*

With regard to the Element, Ether also, (the theory is faulty), because there is no difference.

The Sougatas accept only four elements out of the usual five. They do not admit Aaka*s*a (Ether). Such a statement as to nonentity of Ether cannot be accepted. Ether also is like the other elements which are admitted to be positively existent, the experience in respect of both is the same. Look at the passage or perception "Here flies the hawk and there a vulture." The above judgment on our part implies

a consciousness of ether as marking the different places of flight and of certain but different birds. Hence Ether is a substance.

2-2-24 अनुस्मृते श्च *Anusmrte: cha*

On account of recognition (Pratyabhignaa)

Because of the power of recognition, momentariness of the thing cannot be established. Recognition is the knowledge that "that is this." Recognition is therefore a kind of perception of a thing in existence before and now. The object of that perception is that which is in existence on both occasions. If it is argued that the knowledge of "That" is only a memory of a thing because there is no contact of the object with sense organs at the time, and the knowledge of "this" is a direct perception of another thing existing and hence the momentariness is established is corect, the reply is that the knowledge gained by "that is this" is identity (of things) and not a collection of different things, as in "that" and "this". Recognition can happen to a person only when there is a union of two things, the impression gained by him previously and the impact of the things on the sense-organs. So both of the above are ingredients for recog*n*ition. [Note:- The question is raised, "Can there be two causes for one result?" For mere memory, impression is enough, for mere perception the impact on sense organ is enough. The answer is: Recognition is neither the one nor the other, but of a different kind. Hence it requires the above two as ingredients and so both of them can form the basis for recognition.]

Next, the Sougata cites the example of a flame and argues that though the flame at one moment is other than the fllame at another time, we generally call the flame as one flame because of the similarity, though not of identity; and why not likewise in the case of a jar, etc. We reply that this argument leads to the position that the person who knows the similarity

of two flames must be in existence when he saw a flame at one moment and must necessarily exist at the moment also when he sees the flame at some subsequent time. That means that the same person exists permanently for some time at least. Hence, it is against their theory. Similarly, the outer objects also may be permanent. Besides, by mere example no principle can be established. [24]

Now Sootrakaara takes up the case of Sowthraantika (one of Sowgatas) who maintains that the external objects are to be inferred by knowledge and not directly perceived. The argument on his side is as follows: The sense organ unites itself with the object (then existing), then results the Intelligence on which the external object impinges its Form (Aakaara). The G*n*aana (Intelligence) gets the idea (the shape); from that idea it is inferred that there must be an object outside similar to that which had produced the Aakaara (image) in the Intelligence. Thus the existence of the external object is known by Inference only, and not by perception direct. This is answered by the Sootra—

2-2-25 नासतोऽदृष्टत्वात् *Na Asata: Adrshtatwaat*

It is not of Non-existence ; such a phenomenon is not known.

The qualities of a non-existent object cannot unite with anything else. Why? Such a thing is not seen (in the world). When the object with qualities has ceased to exist, we have not seem the union of its qualities alone with something else. So, the shape of a thing perished cannot unite in a knowledge, arising thereafter. [25]

2-2-26 उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः

Udaaseenaanaam Api cha Evam Siddhi:

Even persons who sit idle may get the benefit.

The Sootra deals with another argument common to both Vaibhaashika and Soutraantika. If the theory is accepted that all things are momentary in existence, then we shall have come to the conclusion that even a person who sits without making any effort will reap the benefits here and hereafter. According to the theory, the person who begins the effort to get something is not there but perishes and the person who enjoys the fruit is a different person. If that can be so, i.e. if a person who does not make the effort at all gets the benefit, why not we ask, the enjoyment of the fruit by the effortless person even without any initial effort at all. Even if the theory of continuous succession is advanced, i.e. that the person who starts the effort and the person who enjoys are connected together by a continuous succession, even this quality of succession (Samskaara) is not accepted by you as permanent. [26]

(4) Upalabdhi Adhikara*n*a

This Adhikara*n*a deals with the view of the third school of Sowgata known as Y*o*gaachaara. According to this school outside objects have no real existence, only perceptions are real.

2–2–27 नाभाव उपलब्धेः *Na Abhaava: Upalabdhe:*

No Non-existence, because of being perceived.

The question is whether the opinion of the Y*o*gaachaaras who accept the existence of G*n*aana (Intelligence) only (not of the others) is founded on sound basis. The opponent says the theory is sound. His argument is: Everybody, even the person who postulates the existence of an eternal object, must accept the existence of knowledge shining with ideas (Aakaara) of the external things. For, in case of all things, they shine forth each with its individual form. The knowledge of jar means the knowledge having the idea

(Aakaara) of a jar. Beyond the internal idea in the knowledge, there is nothing like an external Aakaara. Hence, without postulating the existence of an external object, the proposition "the pot is known", etc, can be etablished. The opinion that we generally get that externally the things exist, is due to mere illusion.

Answer :- The existence of "knowledge" is to be established only by our experience in the world. When we analyse the proposition "I know the jar", three things are found; the knower, the known, and the knowing. For example, when we say 'cut the wood, there are the cutter, the wood that is cut and the act of cutting. We cannot think of cutting without the cutter and the wood that is cut; so also without the knower and the known, no 'knowing' is possible. As regards the idea (Aakaara) of the knowledge, there is no authority for affirming that beyond the idea of the external object, there is another internally in the G*n*aana or knowledge. There is nothing like a seperate idea or Aakaara in respect of 'cutting' apart from that of the external objcct, i.e. wood that is being cut. If at all, an Aakaara (idea) is to be attributed to cutting, it can be nothing more than that it has the wood as its object, i.e. cutting is the cause of the wood being split in two.

The Sootra means, There cannot be predicated the non-existence of things other than mere knowledge, for when a person says, 'I know the jar' there are two other things also along with the knowledge, the knower and the object of the knowing. [27]

2-2-28 वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्

Vaidharmyaat cha na swapnaadivat

Not like dream perceptions ; owing to the difference (in nature).

It is argued "why not perceptions during waking hours be like perceptions during dreaming time, No !

they cannot be, for, they are far different from each other in their nature. The cause of dreams is a kind of sleep or some disturbance within the body. Moreover, on waking, the man gets the knowledge that all dreams are false. Such a thing does not happen in the case under consideration.

The word 'cha' expresses the idea that even dreams are not quite false but are things created and brought about by the commandment of the Lord. They are realities to the dreamer during the time they last. (Ch. III (ii) (1).) So in neither case, does the example taken avail. [28]

2-2-29 न भावोऽनुपलब्धेः

Na Bhaava: Anupalabdhe:

No existence, because no perception.

There cannot exist mere knowledge without the existence of things, its objects. Such a phenomenon we have not experienced in the world. How can the existence of knowledge alone be established when such a thing is unknown, especially when there is no room for contrary knowledge as in the case of dreams. So the negation of the knower and of the thing known is absurd. When the above two things which are in our actual experience are denied existence, why should the knowledge alone be said to exist? [29]

(5) **Sarvathaanupapattyadhikarana**

The three branches of schools have been dealt with and condemned as unacceptable. Now, is taken up for consideration the school of Maadhyamika the exponent of Universal Voidness — the most important of the four theorists.

2-2-30 सर्वथा अनुपपत्तेश्च

Sarvathaa anupapatthe: cha

And because of its being unproved in any way.

The question is whether the exponent of Univesal Voidness (Sarva Soonya Vaadin) is acceptable or not. The opponent says 'yes'. For, neither Intelligence (internal thing) nor the external objects, like jar etc., do exist. For, their origination cannot be proved. Do the external things like jar originate from a Being or a Non-Being? The former is not correct, for, a lump of mud is turned into jar only when it is destroyed by the kneading. As regards the latter, what comes out of Non-Being must itself be a Non-Being. Hence, the Universal Non-Being (Soonya).

Answer :— The words "Being" and "Non-Being" merely denote stages of an existent thing. The word "Asti" (there is) only denotes the present stage of the thing, and the word "Naasti" (There is not) denotes a contrary stage, past or future. Thus the words " Being and "Not Being" denote only conditions of existence and not total non-existence of the things.

The meaning of the Sootra is as follows: Does the opponent establish his doctrine by assuming that All have existence i.e. Being, or have no existence at all i.e. Non-Being. "Being" means the present condition of the thing and "Not Being" means the past or future condition of the thing. For the words, "Asti" and 'Naasti" denote the substance and its conditions. On none of these views can the Nothingness mentioned by the opponent be established. [30]

Next, the doctrine of Aarhata or Jaina is taken up for consideration.

(6) *E*kasminnasambhava-Adhikara*n*a

2-2-31 न, एकस्मिन्नसंभवात्

Na Ekasmin asambhavaat

Not so, because of the impossibility of their existence in one thing. (at the same time)

The question is whether the Jain doctrine is proved or not. The opponent says it is. The Jain doctrine is: The whole world is to be divided into two. Jeeva (Soul) and Ajeeva (non-Soul) or Bhoktr or Bhogya; and there is no Lord. Ajeeva (non-Soul) is to be divided into 5 sub-divisions. Dharma (merit), Adharma (demerit), Pudgala (things having aggregation and separation etc.) Kaala (time) and Aakaasa (ether). Each of these substances possesses both positive and non-positive, qualities, such as, Being and Not Being, External permanence and Impermanence, Differentiation and Non-Differentiation. Each of the above six has Existance, Unity and Eternity, because it is a Dravya substence). When however we look at the modifications, these things assume the other contrary qualities of Non-Being, Differentiation and Impermanence. These modifications are called technically as "paryaaya" Though the qualities are contrary in nature, yet, since they seem to inhere in one thing, we have to admit that both sets (positive and negative) exist in them So all things are Anekaanta (many-sided).

Reply :— Since admittedly the qulaities are opposed to each other, they cannot, like shade and sunshine, co-exist in one thing. Knowledge originates with the idea "This is such". Here "this" denotes a substance and "such" denotes a condition or stage of the thing. The stage may change; and the negative qualities pertain to the condition or stage and not to the substance. What remain in the substance are Sattva, Nityatva and Ekatva, (Beingness, Permanence and One-ness). It follows that no substance can possess both qualities at the same time (which are opposite to each other) and no such affirmation can be made. When we say that a substance is Anitya, i. e. not permanent, we mean only that it has changed its condition. Utpatti means the attainment of a certain stage; and "Vinaasa" means the attainment of a stage opposed to that. If it is said that Nitya means not liable to change, it cannot apply to any Dravya or substance,

for, it is always liable to change. Similarly, Bhinnatwa means possession of different and contrary qualities. Abhinnatwa means the opposite of the above. These contrary qualities cannot exist in one, just as horse-hood and buffalo-hood cannot exist in one substance. Indeed, a substance (like mud) has two stages, such as, pot or saucer. There is no contrariness in such idea; for the mud may be jar in some parts and the saucer in other parts. Again we say Devadatta (a man) is born and is dead. The contrariness of the idea is rejected as their conditions are due to the difference in the periods of time. In fact, no contrary qualities can exist in a thing in the same space and at the same time. [31]

2-2-32 एवं च आत्माकार्त्स्न्यम्

Evaṁ cha Aatma-akaartsnyam

Likewise, also the non-entireness of the Aatman.

Jaina's doctrine is that each soul has the same size as the body in which it abides. This is absurd, for when a soul which previously abode in a big body (e.g. of an elephant) has to enter the body of a smaller size (such as, that of an ant), it would not enter in its entirety, the entrance will be incomplete. [32]

2-2-33 न च पर्यायादप्यविरोधः विकारादिभ्यः

Na cha Paryaayaat Api Avirodha: Vikaaraadhibhya:

Even if (it is said) that Aatman undergoes changes in conditions, the difficulty is not removed, because change, perishability, etc., will result.

If the Aatman is taken to shrink according to the size of the body it enters, this will lead to attributing to Aatman changeability; and hence, perishability, as in the case of a Jar or a cloth. [33]

2-2-34 अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः

Antyaavasthithe: Cha Ubhayanityatwaat Avisesha:

If it is said that the real size of the soul is that at the time of Moksha, then there can be no difference (in size) even at the previous stages; as both (Aatman and its size) are eternal.

As the size of the soul at the time of final release (or Moksha) is its natural enduring size, the Aatman and its size are eternal. No intermediate changes in size can be proved so as to suit its temporary bodily abodes. Hence the doctrine of the Jain is not correct.

(7) Pasupatyadhikarana

Then the Paasupata doctrine is taken up for consideration.

2–2–35 पत्युरसामञ्जस्यात् *Patyu: asaamanjasyaat*

The doctrine of Pasupati is to be disregarded, because of its absurdity.

The question is whether the doctrine of Pasupati is to be taken as acceptable or not. The opponent says it must be accepted, because the author of the doctrine i. e., Pasupati is a High Soul who has realised all Things and has undertaken the work to expound to us the Highest Goal. Hence, his doctrine must be accepted.

Answer :—No ; it is absurd. Because it holds the higher thing as lower and vice versa ; this is in opposition to the text of Veda, which has no beginning or end and is studied and handed down in succession without interruption and not open to the charge of faults, like indifference, etc. Again, the Paasupatas hold that there is a distinction (otherness) between the material cause and the creator (the oprative cause) and that the latter cause is Pasupati. They also preach practices which are opposed to Vedas, such as, the installation of pot of intoxicants and worship of the presiding Devataa therein, and also the wearing

of the six Mudraas, viz. the necklace, golden ornament, ear-rings, the head jewel, ashes and the sacred thread. [35]

2-2-36 अधिष्ठानानुपपत्तेश्च

Adhishthaana-Anupapatte: cha

On account of the impossibility of (establishing) Rulership (in God by inference).

The Paasupatas try to establish the existence of God only through Inference and not on authority. In that case, it is impossible to prove the Lord as the Ruler, because the Lord is without a body and the power of ruling material causes is observed only in the case of embodied beings, such as a potter. If you have recourse to the hypothesis that Lord has a body, there are difficulties arising. Since a body consists of parts, it cannot be Nitya (eternal or imperishing). If you say that the body is perishable, no rulership is possible when a body has perished. [36]

2-2-37 करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः

Karanavat Chet Na Bhogaadibhya :

If it is said that Rulership is like in the case of organs by Jeevas, the answer is: No; enjoyment, virtue and sin etc., have to take place.

The arguer goes further and says as follows: Though Jeeva controls the external things by the help of his own body, yet to control the body or sense-organs, he does not require any further help, such as another body. In the same way the Lord can control Pradhaana without having a body.

Answer:—This analogy is inappropreate. The rulership of the body by Jeeva is due to the previous Karma. Just like that, the Rulership of God must be attributed to His Karma (Pu*n*ya and Paapa). Thus, He will have to be subject to the enjoyment of the effect of good and evil deeds. That is, all the characteristic qualities of Jeeva will have to be attributed to Him. [37]

2-2-38 अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा

Antavattwam asarvagnataa vaa

"Vaa" here means "And". (Because of) the Finiteness and absence of Omniscience.

There is another reason for not accepting the doctrine of Pasupati : Since Karma is to be accepted, it follows Eeswara will be subject to Karma, i. e. subject to creation, dissolution and so on. His omniscience will thus get nullified.

(8) Utpattyasambhava Adhikarana

In this Adhikarana the doubt is raised as to whether the Paancharaatra is also destitute of authority, just like the other Tantras, Viz Saankhya, etc. The opponent says, that Paancharaatra also is not authoritative. It may be noted that among the four Sootras of this Adhikarana, the first two contain the arguments of the opponent and the last two give the answers to them.

2-2-39 उत्पत्त्यसंभवात् *Utpatti-Asambhavaat*

Because origination of Jeeva cannot be (accepted).

From the Sruti, "He is not born nor does He die", it is clear that Jeeva has no beginning and no end. But Paancharaatra says that Jeeva, Sankarshana is born. Hence, the Paancharaatra is not authoritative being opposed to Sruti. [39]

2-2-40 न च कर्तुः करणम् *Na cha Kartu: Karanam*

There is no origination of the organ (or instrument) from the doer.

From the passage in Paancharaatra, it is understood that from Sankarshana a Jeeva, the mind originated. But in the Upanishad, it is everywhere said that mind along with other organs originated from

Paramaatman — an obvious contradiction. Hence, also Paancharaatra is not authoritative.

It is said therein "from Vaasudeva the Highest, Brahman, the Jeeva Sankarshana originated. From Sankarshana originated the internal organ (manas) named Pradyumna, and from Pradyumna sprang the organ of egoity called Aniruddha." This statement of the origination of Jeeva etc.is against Srutis. Again it says: "Saandilya not having realised Purushaartha (the ultimate goal of life) from a study of the Four Vedas." Thus a disregard of Veda is also disclosed. [40]

Answer:—There is no such contradiction because Sankarshana, Pradyumna and Aniruddha who are but emanations of the nature of the Highest Brahman are but Avataara (incarnations) by Him out of His own sweet will and pleasure, (a voluntary assumption of bodily form for the welfare of the mankind) as authoritativaly stated in the Sruti text, "Not born, He is born as many". The words, Jeeva, Ahankaara and Manas, are but expressions to denote the Vyoohas(emanations) Sankarshana etc. who have Jeeva etc. as their bodies, This is analogous to the Text "Tat Teja: Aikshata", where Tejas means Paramaatman who has Tejas as his body.

As regards the other objection about the disregard of Vedas by the passage above quoted, the passage was used not to disregard the Vedas but only extol the glory of Paancharatra. Analogy is found in the texts dealing with Agnihotra, etc. There are three kinds of performing Agnihatra; one, before the sunrise, the second, at the time of the rising of the sun, and the third, after the sun has risen. The texts dealing with one kind use expressions of contempt as regards the others. The object there is not to abuse but only to bring out the excellence of that kind of Agnihotra, performance of which is recommended. This is an established and accepted principle of interpretation (in Poorvamee-

maamsa) Again, another example: In Bhooma–Vidyaa in the Upanishad, it is said that Naarada told Sanatkumaara that he had studied all the four Vedas, Rik, Yajus, Saama, Atharva, the Itihaasa and Puraanas and still he was ignorant of the Supreme Being. This does not mean any censure of the Vedas., but only an exaggation to extd the Booma Vidyaa. Moreover, the Paancharaatra follows the Vedas, for, in the Paancharaatra are prescribed Upaasanas (meditations) mentioned in the Upanishads and modes of worship not opposed to the Vedas, such as, Abhigamana, Upaadaana, Ijyaa, Swaadhyaaya and Yoga. Hence, Paancharaatra cannot but be authoritative in full.

This answer is furnished by the next two Sutras:

2–2–41 विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः

Vignaanaadibhaave vaa Tadapratishedha:

If the view of Avataara (incarnation) etc., is accepted, there is no repudiation (of Paancharaatra)

The word "vaa" denotes the statement of the opposite view.

"Vignaanaadi" means Brahmam which is all Intelligence. "Aadi" here must be taken to mean annihilator, as derived from the root, "Ada-eating." Bhaava here means aavirbhaava or Avataara. The ulterior meaning is that Sankarshana, Pradyumna and Aniruddha are but avataaras of Brahman, the World-Cause. The passages quoted do not deal with the origination of any Jeeva, mind,etc. but deal only with the Avataaras of Brahman as Sankarshana, etc. The word Jeeva, etc. is merely an adjective to the Avataara "Sankarshna"[41]

Hence Paancharaatra is not unauthoritative. Besides,

2–2-42 विप्रतिषेधाच्च *Vipratishedhaat cha*

And also the origination of jeeva is denied (in the Aagama itself).

The Paancharaatra itself says that there is an eternal connection between Prak*r*ti and Jeeva, for, Jeeva is truly concluded as Eternal and Unperishing. Hence Paancharaatra cannot be taken to deal in that passage with the origination of Jeeva.

Thus ends the 2nd Paada of the 2nd Chapter.



II ADHYAAYA — III PAADA

In the preceding paada, the theories of Saankhya and others who are outside the V*e*das, were shown to be unsound. In the first Paada, it has been shown that the Vedantic theory that Brahman is the World-Cause cannot be proved incorrect either by Sm*r*tis or by logic (inference) Thus it was decided that the Vedantic doctrine cannot be shaken.

Now, the 3rd and 4th Paadas deal with other doubts Raised relying on the very texts of the *S*rutis; and the theory that Paramaatman is the cause of all things is affirmed. Of these, in the 3rd Paada particularly, it is shown that both the five elements and the Jeevaatman are created things, and it is also indicated how He is the Creator of these; and the 4th Paada shows how He is the cause of Praa*n*a and of the organs of the body. Thus, it is established that there is no authority against the theory that Brahman is the creator of all this Universe consisting of Ch*e*tana and Ach*e*tana.

(1) Viyat-Adhikarana

This Adhikara*n*a treats of the question raised as to whether Brahman is the cause of the element Aakaa*s*a (Viyat). The question is raised thus: that Aakaasa (Ether) is all-pervading and therefore, like Aatman, it must be Nitya; and that therefore there is no question of its being born or being produced, for,

it is only in the case of a thing consisting of parts, that there is destruction of it by the parts being separated; and as Aakaasa is all pervading, there can be no question of one of its parts being separated from any other part. Again Aakaasa is stated as indestructible (Amrta); and so there is no question of birth or production. The opponent quotes in support of the above the passage in Sad-Vidyaa, "It willed to become many and It created Tejas" and points out that Aakaasa is not mentioned here as one of the things that were created. Hence, though in Taittireeya it is said, "Out of this Aatman, Aakaasa became born", it cannot be taken literally. but must be understood only in a secondary sense, This is the question raised in the first Sootra.

2-3-1 न वियदश्रुतेः *Na Viyat Asrute:*

Aakaasa is not created because even Srutis not say so.

The reply is given by the next Sootra.

2-3-2 अस्ति तु *Asti Tu*

Certainly, there is (birth or creation for Aakaasa).

In the Tattireeya-passage quoted, it is clearly said that Aakaasa is created by Paramaatman. There is no reason why the literal meaning should not be adopted. Only when such literal meaning is against our actual perception, subsidiary meaning should be resorted to. But, here Ether is not perceived by Pratyaksha nor do we know by actual experienced knowledge that there is no such thing as creation of Aakaasa. For example, if a person says "wet the thing by sprinkling fire", we know it is absurd; no such absurdity is found in the statement in Taittireeya. So we conclude that Aakaasa is not proved to be Nitya.

2-3-3 गौण्यसंभवात् शब्दात् च

Gownee Asambhavaat Sabdaat cha

Only in the subsidiary meaning, as the literal meaning is not possible; and there is the word for it.

The opponent asserts that the subsidiary meaning alone should be accepted, because in the Sad Vidyaa, Aakaasa should have been mentioned as having been created, just like T*e*jas, and it is not so mentioned. He further relies on the Vedic Text "Vaayu: cha Antariksham cha *E*tat Am*r*tam." (Air and Ether are Immortal). [3]

The Vedantin counters by pointing out that the word "sambhoota:" goes along with the following sentences also to mean that (Agni) Fire came from Air, fromFire came Water etc. In that case, the word "Sambhoota" cannot but have its literal meaning, (i.e.) (born). To this, the opponent rejoins by stating that the same word may have more than one meaning when it is repeated, like the word Brahma in "Tapasaa Cheeyate Brahma" and "Tasmaat Etat Brahma Naama Roopam Annam cha Jaayat*e*." (By will, He begins to grow; from Him were born Brahman, Names, Forms, Food, etc.) Here, the word Brahma in the later sentence means Prak*r*ti (Pradhaana) a thing different from Brahman in the first sentence. This rejoining is stated by the Sootra.

2-3-4 स्याच्चैकस्य ब्रह्मशब्दवत्

Syaat cha Ekasya Brahmasabdavat

For the same word, there can be double sense as in the case of the word Brahman.

It may be pointed by the Vedantin that the example is not an analogus for, the word Brahman is used twice, one in one sense and the other in another sense, but, in the Tattireeya passage the same word Sambhootha: is to be carried over to be conncted

with each one of the things like fire, water, etc.; and that in such a case, no different meaning can be attributed to the same word(unrepeated.)Here the opponent's reply is that the counter argument is not sound, because when a word is carried over to (is said to be understood to exist in) a certain place we must take it as if it is repreated there also; when it is taken to be so repeated, the word is capable of taking a different meaning appropriate to that place. [4]

The reply is given by siddhantin in the next three Sootras—

2-3-5 प्रतिज्ञाऽहानिरव्यतिरेकात्

Pratignaa-Ahani : Avyatirekaat

Then only the proposition will not be damaged; for (Aakaasa being effect) will not be other (than Brahman).

The argument involved in the above Sootra is based on the fact that the passage in Chaandogya starts with the proposition that, "by knowing Brahman, you have known all. "All" must include Aakaasa also; otherwise, the proposition will not become established. Therefore Aakaasa is a thing created. [5]

2-3-6 शब्देभ्यः *Sabdebhya:*

Even from other words (used in the context, Aakaasa is known as a thing produced).

From the passages "Sat Eva Somya Idam Agra aaseet Ekam Eva Adviteeyam" occuring in the beginning, and the passage occurring at the end "Aitad-Aatmyam Idam Sarvam", it is clear here that in the beginning i. e. before creation, there was only one thing, and that there was no one but Brahman. So Aakaasa could not have existed then; Again, it is said that All this is Brahman; considering the fact that the subject of discussion was Kaarya-Kaarana Aikyam i.e. that the substance of the thing created is the same

as that of the cause, it is clear by this declaration, that Aakaasa is Brahma-Kaarya, i.e. the result of the act of Brahman. Hence, the fact that Tejsa is mentioned first as being created without any mention of Aakaasa is of no force to negative the sense of the context and the express mention of Aakaasa as a created thing in other texts. [6]

2-3-7 यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्

Yaavat vikaaram tu Vibhaaga: lokavat

Birth is to be considered as spoken of to all products in the passage, like in some worldly speeches.

(Vibhaaga means birth or beginning)

No doubt, Aakaasa is not specifically mentioned in the passage in Chaandogya, but in the later passage "All this is His work", we infer that Aakaasa is included in the word 'All'. Hence we must take it that all products (including Aakaasa) are mentioned; that is the rule we see in use in the world. For example, if a man says that all these are sons of Devadatta and if he, later on, makes special mention of the birth of one or two of them only as his procreation, we must take it that all the sons are meant to be included.

Then as to the argument that Aakaasa is mentioned as Amrta (as Deathless) it means no more than that its existence is longer than that of Earth, Water, etc., We call Devas as Amara (not liable to death) here Amara means only long living.

(Note :- It is to be noted that in the enumeration of creations at different places by the Srutis only such things as may be necessary or relevant in that context are mentioned. In any case, the enumeration cannot be said to be exhaustive. Thus, in the Thaittireeya the main object was to show the Trivrt Karana of the perceivable Elements done for the purpose of creation and for that, only three meterial objects are relevant to

be mentioned. See the Editor's note (Parishkaara) in the Thaittireeya (Aanandavalli) (Ubhaya Vedaanta Grantha Maalaa Series). [7]

2–3–8 एतेन मातरिश्वा व्याख्यात:

Etena Maatariswaa Vyaakhyaata :

By the same argument it is established that Vaayu is a product (created thing).

Bhaashyakaara here meets an argument that this Sootra must be treated as a separate Adhikara*n*a because it treats of a separate subject i.e. Vaayu. He says that as Vaayu is a thing felt by us as something, while Aakaa*s*a (ether) is not perceivable by our senses, it cannot be in any better possition to be considered as eternal. Therefore, there is no necessity for a separate Adhikara*n*a. This Sootra is, however, necessary as the next Adhikara*n*a goes on to treat of T*e*jas and the intermediate Vaayu has to be mentioned here. [8]

2–3–9 असंभवस्तु सतोऽनुपपत्ते:

Asambhava: tu Sata : *Anupapatte* :

Sat alone is birthless, others are products, otherwise, illogic will arise.

"Tu" denotes "only". Only Brahman is birthless; all others must be accepted as having a birth; otherwise, the proposition we start with will become nil, i.e. will fail on account of contrariness.

(2) T*e*jodhikara*n*a

Thus far, we have seen that all things other than Brahman are products; then, the question is whether all these are from Brahman direct or whether each is a product from the product preceding it.

The next three Sootras state the case for the opponent's view that they are not direct products from Brahman.

2-3-10 तेजोऽतस्तथा ह्याह *Teja: ata: Tathaa hi aaha*

2-3-11 आप: *Aapa:*

2-3-12 पृथिवी *Prthivee*

Fire came from it (air), Water came from it, i. e. the fire) Earth (came from water;) as so declares the Text.

The opponent relies on the Text in the Taittireeya and Chaandogya. "Fire originates from air, water originates from fire, and earth originates from water" —"Fire creates water; water creates Annam (food).

Putting to himself the question as to how the 'Annam' (food) can denote earth, the opponent explains by the next Sootra.

2-3-13 अधिकाररूपशब्दान्तरेभ्य:

Adhikaara-Roopa-sabdaantarebhya :

(From the context, from the reference to colour and by other text)

The section in which the word Annam occurs has for its topic the creation of the elements. So if after referring to the elements fire and water, 'food' is mentioned, it must necessarily refer to an element. How can the word Anna mean earth? As all eatables (Annam) are produced out of the earth, the term denoting the effect is used for the cause. (As authority) see the text, "From earth sprang plants and crops, and from them sprang food."

Besides, in the very passage in Chaandogya, the word Anna is used in the context(to mean earth) where the colour of the earth is to be denoted. "Yat Krshnam Tat Annasya" (Black is the colour of food). Lastly, the parallel passage of the Aanandavalli "From fire, water, and from water earth", show that Anna stated in Chaandogya as product of the water is the earth.

Thus, it is argued that Brahman is the direct cause of only the first created thing among the products, each proceeding one producing the next succeeding one. [13]

The reply is in the next Sootra.

2–3–14 तदभिध्यानादेव तु तल्लिंगात् सः

Tat-Abhidyaanaat Eva Tu Tallingaat sa :

But the Brahman is the cause because of His Willingness that is the (distinctive) mark of His Creating.

The word 'Tu' indicates the refutation of the opponent's view.

Tejas etc., cannot by themselves be the cause of the others: the Paramaatman who having each one of them as his body, is the cause of them all. Why? Because the mark distinctive of his creation, i.e. His Willingness is here mentioned, Just as in the passage "It (the Sat) willed to become Many and created Tejas", in the following passage "that Tejas willed to become many" etc. the willingness to become Many is mentioned and this is the peculiar and distnictive mark of Paramaatman only. [14]

2–3–15 विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च

Viparyayena tu Krama: ata: Upapadyate cha

The order of successive creation is clearly reversed (in some places). That is possible only if Brahman is taken as the direct cause of All.

In Taittireeya,it is stated that from Aakaasa sprang Vaayu and from Vaayu sprang Agni. This order is not adhered to in the passage in Mundaka "From this (Brahman) sprang Praana, mind and all organs; also ether, air, fire, water and earth" which states clearly that all things proceed from Brahman directly. Therefore, it is to be inferred that all sprang from Brahman which has all these as Its body. Only then is the reconciliation possible. [15]

Then the opponent tries to construe the above passage in Mu*nd*aka in a different way which is refuted.

2-3-16 अन्तरा विज्ञानमनसी क्रमेण तल्लिङ्गादिति चेन्नाविशेषात्

Antaraa Vignaana manasee Kramena Tallingaat iti chet na aviseshaat

If it is argued that between (the two) (spring) senses and mind successively (indirectly) according to some Sruti. No ; because there is no difference. [The word Vignaana which ordinarily means knowledge means here senses, and Praa*n*a (the breath) as these act as the instruments of knowledge.]

The opponent says that the real meaning of the passage quoted in the previous sootra is: in the order of creation, Praa*n*a, senses, and mind originate between five Tanmaatras and Bhootas (after Tanmaatras and before the five elements) This is clear from the passage in Subaal*o*panishad which says that Earth dissolves in water, water in fire, fire in air, air in ether, ether in senses, the senses in Tanmaaatras, and Tanmaatras in Ahankaara (Bhootaadi). This order of dissolution must be adopted in the reverse order in construing the passage now in question. So he says, we must conclude that Brahman is not the direct cause, but only the root cause through intermediaries.

Answer :- This is not acceptable, The order contended for it is not correct even according to the Subaal*o*panishad. Whatever that may be, the argument cannot negative the proposition that Brahman is the direct cause having each one of them as his body.

Note: the word '*E*tasmaat' in the Mu*nd*aka passage applies to each of the things, such as Praa*n*a, etc., and not as suggested by the opponent who states only the origination of the first of the series from Brahman and the others as originating each from the preceding one. [16]

Then, the question is raised as to how the words Aakaa*s*a, Vaayu, Agni should not receive the exact meaning as ordinarily under-stood in the world, but should take another (secondary) meaning. The Sootra answers this.

2–3–17 चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात् तव्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावित्वात्

Charaacharavyapaasraya: Tu syaat Tadvyapadesa:-Bhaakta: Tadbhaavabhaavitwaat.

That the words denoting the movables and immovables are taken to mean Brahman (That adheres the things) is the correct and complete interpretation ; because the existence of all these things depend on His existence.

Since the elements as well as the products of the elements, i. e. the movables and immovables are His body, the words (Tejas etc) denoting elements should be taken to denote Him also. We have seen that the word 'Go' (cow) denotes not only the cowhood, but also the substance where it exists. Through it the word is to denote the support of the substance, the jeevaatman and so on. [17]

(3) Aatma—Adhikara*n*a

The next subject taken up for consideration relates to Jeeva. Is Jeeva also a thing produced or created like ether, or not ? The opponent says that Jeeva also is a product. He relies on the text already referred to, "By knowing Him you know All" and the Texts in Taittireeya " Along with water (five Bhootas,) He first created the Jeevas in the Earth " and " Prajaapati (Eeswara) created the people ", and argues that Jeeva is not without birth. He explains away the texts in Ka*th*opanishad to the effect that " Jeeva is not born and is Immortal " by repeating the argument advanced in respect of Aakaa*s*a, i. e. the passage means no more than that they are longer-lived than others.

The reply is found in the next Sootra.

2-3-18 नात्मा श्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः

Na Aatmaa Srute: Nityatwaat cha Taabhya:

(Aatman is not (born) because of *S*ruti so stating and because of the Immortality stated in the *S*rutis)

The texts referred to are " Na jaayat*e* Mriyat*e* vaa" Ch*e*tana (Jiva) is not born nor does he die ", " Aja : Nitya : " (" Not born, also Immortal "). "Contemplate on Him who, being the Sentient Immortal ONE gives the (other) Immortal sentient Beings the Desires " Here the second Immortal means Jeevas. If the view that Jeeva is a created object is accepted, it will lead to the difficulty that the Jeeva will be subject to the fruits of karman not committed by him, and miss the fruits of Karma committed by him. Then the whole Karma—theory will be affected. Besides, it will be attributing to Eeswara, partiality and want of mercy. It may be asked what about the texts about Jeeva taking births ? Such passages merely refer to the expansion or contraction of the knowledge (Dharma bhoota g*n*aana of Jeeva in accordance with and appropriate for, his enjoying the fruits of his previous Kahma.

As regards the question that some texts declare that at the time of Pralaya (general Destruction), there is one only without a second, the reply is that the word "*E*kam" there refers to the stage before the emanation into Names and Forms, etc., and not to oneness. (This has been dealt with already).

(4) Gnaadhikara*n*a

2-3-19 ज्ञोऽत एव *Gna: Ata: Eva*

(i. e. Because of that sruti, Jeeva is at all times a knower (sentient being as well as solid intelligence).

(Note :—The word 'Jee*va*' should be taken not only with Ata : ; but also with *Gn*a :, following the

text, "Vig*na*anaghana *e*va"; lit may also be pointed out that the words "Ata : Eva" are used to emphasise that having accepted Aatman as Nitya in the previous Adhikara*n*a, it is also to be accepted that Aatman posseses knowledge always existing, in order to reconcile the proposition By konowing Him all is known. That is to say Aatman has Swabhaava vikaara, though not Swaroopavikaara.

This Adhikara*n*a deals with the theories of Saankhya and Vais*e*shika. Saankhyas say Aatman is mere Intelligence but not Intelligent, as stated in the Srutis and Sm*r*tis "Vig*n*aanam Yag*n*am Tanut*e*" (Intelligence performs sacrifice). "Y*o* Vig*n*aan*e* Tishthan" — "He who existing in Intelligence— "G*n*aanaswaroopam Atyantanirmalam" "very pure Intelligence".

So far as Vais*e*shikas are concerned, they say that when a man is asleep, or in a trance, there is no consciousness (hence no intelligance). Even in waking times Knowledge is seen only when it exhibits itself. It is also said in Sruti, that after death, there is no consciousness. Hence, Aatman is like a stone and knowledge comes and goes and is not ever existing.

These two theorists agree that Aatman is Vibhu (all pervading); under this theory. it is not necessary for an Aatman to travel to Swarga etc., and come back, i. e. no action of going up and coming down are necessary, as Aatman is already existing everywhere.

Answer:- There are very many authorities (Srutis) to show that Aatman is always intelligent both in Samsaara and Moksha "He who smells, is Aatman.... He enjoys all his desires perceiving them with his Intelligence in Moksha. the percciver does not perceive Samsaara. "Perceiver perceives All." He is seer, hearer, smeller and taster." Some passages refer to Aatman as Intelligence because that is the natural and characteristic quality of Aatman and also because the Aatman is self illuminant.

Then, even during times of sleep and trance, intelligence exists, but it is not manifest owing to the operation of Karma. In waking, it is always manifest. In the case of death, the passage relied upon, that is, " Na pr*e*tya Samg*n*aa Asti " (No conciousness after death) must be understood to mean that an Aatman does not think of his body after death. Lastly, the theory of Vibhu will be against the authorities which say that it is A*n*u as well as Intelligent. [19]

The next Sootra declares that Jeeva is A*n*u (atomic in size) and refutes the theory of Saankhya and Vais*e*shiKa that Jive is Omnipresent, (Vibhu)

2-3-20 उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम्

Utkraanti-gati-Aagateenaam

(Aatman is not Omnipresent or Vibhu) because (the scripture speaks of) its passing out, moving and returning.

The Text in B*r*ahad-aara*n*yaka says " By that light, the J*i*va departs either through the eye or through the skull or through the other parts of the body ". Then it is also said in Kowsh*i*taki that "All who pass out of this world go to the Moon". And again, in Bhadaarar*n*yaka, "From that world, he comes again into this world for action (i. e. to work out his Karma). All this going out and so on cannot be reconciled with the soul being Vibhu, i. e being present always every where. Hence, Jeevaatman is A*n*u (atomic in size) [20]

The opponent, however, points out that the actions may well be only the actions of the body. To answer this is The next s*u*tra —

2-3-21 स्वात्मना चोत्तरयोः

Swaatmanaa cha uttarayo:

The last two actions can be done by Aatman alone. [Here "cha" shows the affirmation.]

In the case of utkraanti (passing out) the action may however be taken as Separation of the body ; but in the case of the other two, these should be only Aatman's actions. [21]

Then the opponent relies on a Text in Brihad-Aaranyaka which he says, refers to Jeeva and that he is described as "big". The next Sootra states the objection and the reply.

2-3-22 नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्

Na Anu: Atatsrute: iti chet na itaraadhikaaraat

If it is said that Jeeva is not atomic because he is said to be big, the reply is, No ; because the text refers to the other, (Paramaatman)

The passage relied on by the opponent is in Brhad aaranyaka; it introduces the topic of Jeeva thus, "He (Jeeva) consists of knowledge (obtained) through senses", and goes on to say in the same chapter "this unborn, the big Atman Self". Here, the text specifically states that Jeeva is big and not Anu.

The reply is: Not So; because though the Sruti did begin with Jeeva, yet in the middle, the topic was changed and Brahman was made subjeet of the topic, "The All Knowing Paramaatman is the object of meditation for whom (Jeeva)". The bigness refers to Him, not to Jeeva. [22]

The Vedantin says further that there is direct authority for saying that Jeeva is "Anu".

2-3-23 स्वशब्दोन्मानाभ्याश्च

Svasabda-unmaaanaabhyaam cha

Because of the very word 'Anu' being used ; and measurement given with reference to illustration stated.

The text referred to is in Brhadaaranyaka: "This Aatman is Anu, to be perceived by mind in

which the fivefold praa*n*a entered." There, the word A*n*u is used directly in connection with Jeeva. And again by way of illustration of the minuteness of its size, it is said in Sv*e*taa*s*watara Upanishad," the lower Aatman is seen (from texts) to be of the measure of the point of an awl." (A further illustration is given by Sri Bhaashya by a quotation from the same Sw*e*taa*s*watara "the Jeeva is to be known as part of the hundredth part of the point of a hair divided a hundred times" Hence Jeeva is of the size of an atom, [23]

Next, it is asked how if Jeeva is A*n*u, he can perceive what goes on throughout the body (head to toe). The answer is—

2–3–24 अविरोधश्चन्दनवत् *Avirodha: chandanavat*

There is no difficulty (if seen) in the analogy of sandal ointment.

Though a drop of sandal is smeared on a portion of the body, it gives delight to the whole body. [24].

To this the opponent raises the doubt: We see the randal is placed only on a certain part of the body, but there is nothing to show that Aatman is so placed. The next Sootra raises this question and answers it.

2–3–25 अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमात् हृदि हि

Avasthiti Vaiseshyaat Iti chet Na Abhyupagamaat Hrdi Hi.

If it is contended (that this is so) because of (sandal's) application to a certain place in the body, we say, No; it is admitted, because *S*ruti says it is in the heart.

The text referred to is the passge in B*r*hadaara*n*yaka. "He, full of intelligence, is within the heart, self-Iuminative and surrounded by the praa*n*as". Hence Aatman also has a place in the body. [25]

The above answer given is the opinion of others; but the Sootrakaara gives his own opinion in the following Sootra.

2-3-26 गुणाद्वाऽऽलोकवत् *Gunaat vaa Aalokavat*

On account of its quality, like light. "Vaa" denotes that Sootrakaara is not in favour of the earlier view.

The meaning of the above Sootra is Jeevaatman has pervaded the whole body by his own characteristic quality. We see in the case of the Sun and a brilliant jewel that though they are situated in a particular place, their rays spread to and pervade places beyond. [26]

The next three Sootras deal further with the texts quoted by the Saankhya and then next two by the Vaiseshika. The question raised by the Saankhya is that in the passage "Vignaanam Yangam Tanute", Aatman is denoted by the word Vignaanam (intelligence) i.e Jeeva is stated to be mere knowledge; How can it be said that Aatman has the quality of Vignaanan? The Sootra says:—

2-3-27 व्यतिरेको गन्धवत् तथा च दर्शयति

Vyatireka: Gandhavat Tatthaa cha Darsayati

There is a difference, as in the case of smell, so says Sruti.

When a man says 'I know', it shows his quality of knowing and that implies the distinction between him and his quality. Take this example; when it is said that Earth is smelly or has a smell, it shows the quality of smelling as distinct from the Earth. This is known from the Sruti also, "Jaanaati eva Ayam Purusha:". (The person is ever a Knower.) (Note: The emphatic particle eva going with the verb conveys the idea that the person is never a non-knower). [27]

Not only this—

2–3–28 पृथगुपदेशात् *Prthak upadesaat*

Because the difference is taught.

Not only does the word 'Jaanaami' or 'Jaanaati' when used, shows the distinctness between the knower and the quality of knowing, there is also a direct statement in the Sruti showing such distinctness. The passage is in B*r*hadaara*n*yaka, "There is no perishing of the knowledge of the knower." The distinction between knower and the knowledge is distinctly shown by the possessive case used in the relation to the word Knower. [28]

Then the Sootrakaara reverts to the idea dealt with in Sootra (19) and answers the question as to how the word Vig*n*aanam denoting knowledge can denote Aatman—

2–3–29 तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत्

Tadguna saaratvaat Tu Tadvyapadesa: Praagnavat

The Jeeva is so designated as he has it as essential quality, just as Praagna (Brahman).

Since the *gn*aana or knowledge is the essential quality of Jeeva, he is called Vig*n*aana (intelligence). This is analogous to the case where Paramaatman is denoted by the word "*Gn*aana" See passage "Satyam *Gn*aanam". This is because He possesses the quality of *Gn*aana as His essential characterestic quality as stated in "Praag*n*ena", "Brahma*n*aa Vipaschita", "ya: sarvag*n*a: sarvavit"(Note : in the passage, "Stayam G*n*aanam", it is agreed by Pandits that the necessary Swara or intonation itself there shows that *Gn*aanam should be construed as one having *Gn*aana).

The Vais*e*shika questions the assumption that Jeeva is always a knower—for in according to him knowledge is not present always but comes and goes. It may be, he says, that Gnaana used with Brahman may be

appropriate because of his ominipresent omniscience: this cannot apply to Jeeva who enjoys this capacity of knowledge only when he possesses a body. The Sootra answers point this.

2–3–30 यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात्

Yaavadaatmabhaavitwaat cha na dosha: Taddarsanaat

No such objection, because (knowledge) exists so long as the Aatman exists. Because such thing is observed (in the world). The word 'cha' in Sootra shows that there is another argument, that is, Jeeva may be designated Gnaana because he is self illuminating like gnaana.

Since knowledge is an attribute existing in Jeeva so long as he exists, there is no objection to his being designated by that attribute. Analogously, we observe in the world that all kinds of cows, such as hornless, or with horns are designated by the word 'cow, because of their possessing the generic quality of cowhood. [30]

A further question arises, how can *Gn*aana be said to be an essential characteristic, because in deep sleep and such like states, there is no consciousness or *gn*aana. The Sootra answers it—

2–3–31 . पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात्

Pumstwaadiwat Tu Asya sata: abhivyaktiyogaat

But it does exist always though it manifests itself sometimes only, like the virile power in a man and the like. [Abhivyakti means appearance.]

The fact is that consciousness is present in deep sleep and in such like states also, but it is not patent. It manifests itself only in waking hours. Therefore, there can be no objection to speaking of consciousness as an essential characteristic of Self. This may be likened to the manhood in man. It is potent in his

boyhood but manifest itself in his youthful state. The body consists of seven elements or Dhaatus, i. e. the transformation of the food into blood etc., and semen. [31]

Having thus established that Jeeva is A*n*u and an ever knower, the Sootrakaara proceeds to show up the untenability of the philosophies of Saankhyas and Vais*e*shikas. (who agree on the view that Aatman is Vibhu or Omnipresent).

2–3–32 नित्योपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसंगोऽन्यतरनियमो वाऽन्यथा

Nityopalabdhi—anupalabdhi—prasanga: Anyatara —niayma: vaa Anyathaa

Otherwise (i. e. if the Jeeva is accepted as Vibhu—omnipresent) knowledge of self and non-knowledge of self should ever co-exist always ; or only one of them should be ever.

The Sootrakara points out the absurdity of these doctrines. We observe that every Aatman knows he is within the body and does not know of his existence or non-existence elsewhere. This perception in one place and non-perception in another place cannot be co-exist. If the Aatman has the ability in both cases, it will follow that perception should exist always and everywhere and at the same time also non-perception should exist always and everywhere. This is certainly not acceptable. But if it is said that the Aatman is the cause of perception only, even then since Aatman is Vibhu, it must have perception all over (and at all times) which is not a fact. If on the other hand, he is the cause of non-perception only, even in that case a similar result follows, that non-perception must exist all over and at all times (even within the body;)

This refutes the Vibhu-theory of both Saankhya and Vais*e*shikad in a general way.

With regard to the Saankhyas there is this further fact they accept the view that Aatman is *Gn*aanasw: aroopa - self - illuminated. It means

that Aatman is itself the cause of perception; and as for non-perception since there is no other cause to be indicated, Aatman must be taken to be as the cause of this also. In that case, it has been shown already that it will lead to absurdity.

Similarly, Vaiseshikas hold the view that Aatman is Jada and perceives itself only when it contacts the mind. Since he is said to be Vibhu, he is in contact with every mind and with every body at all times. So he must perceive himself everywhere, which is not a fact. No adrshta can be shown to limit the Aatman to one mind and one body, because the cause of adrshta is one common to all.

So Aatman is not Vibhu, but Anu. [32]

(5) Kartr-Adhikarana

The next topic for discussion is whether the Aatman is not only a gna(knower) but also a kartaa(doer). The view of the Saankhyas is that the Aatman is not a doer but that it is the Pradhaana that is the doer: that the Aatman merely imagines he is acting, though the actors are really the body and the senses which are the manifestations of Pradhaana. This view is repudiated by this Adhikarana.

2-3-33 कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्

Kartaa saastraarthavatvaat

Aatman is doer; then only can Saastras be meaningful.

In support of his theory, the Saankhya relies on a passage from Bhaghavad-Geeta, viz. Ahankaara Vimoodhaatma Kartaa Aham Iti manyate ("the Jeeva not realising that he is distinct from Ahankaara fancies himself as the doer". The passage, "when the seer does not perceive anybody as doer except gunas" also shows, he says, that Gunas are really the doers.

Answer :- You must accept Aatman as the doer if you want to make meaningful Vedic passages which lay down injunctions to do certain things such as, "perform sacrifices" and "do contemplate on" for the purpose of attaining Swarga and Moksha. For, the injunction is to be addressed to a person who can understand it, that is, to a chetana and not to an achetana. Again, the words 'perform sacrifice or do contemplate' necessarily imply that the person addressed is the doer of the sacrifice or of the contemplation. [33]

The refutation continues; reliance is made on passages which speak of positive actions on the part of the Aatman.

2-3-34 उपादानात् विहारोपदेशाच्च

Upaadaanaat Vihaaropadesaat cha

On account of the declaration that he (Jeeva) takes and moves about.

The text (Brhadaaranyaka) relied on means "Like a king who enjoys all things in his dominion and moves about as he likes, the Aatman also (the Jeeva in dream) takes hold of the senses and moves about in his own body according to his own pleasure". This shows that Jeeva is the actor. It is to be noted that Aatman is spoken of as a doer distinct from the senses. [34]

2-3-35 व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेत् निर्देशविपर्ययः

Vyapadesaat cha Kriyaayaam Na chet Nirdesa-viparyaya:

Because Vignaana is stated as the doer of actions; if this is not so, the case ending should be different.

In the passage "Vignanam Yagnam Tanute Karmaani Tanute, Api cha" (Vignaana does the sacrifice and also the actions.), the Sootrakaara points to the

nominative case of Vig*n*aanam. So Jeeva is the doer. The argument on the opposite side is that as Vig*n*aana does not mean Aatman but only Anta:-kara*n*a or buddhi, the first manifestation of moola-prak*r*ti and Aatman is not mentioned here as doer. The answer is that, in such a case, the text should exhibit the instrumental case and not the nominative case. Because even in Saankhya philosophy, Buddhi is said to be Anta:kara*n*a which is an internal instrument. So it cannot be the doer. [35]

The next three Sootras proceed to show some absurdities resulting by accepting the view that Jeeva is not the doer, but that Pradhaana is the doer.

2–3–36 उपलब्धिवदनियमः *Upalabdhivat Aniyama:*

There will be no limitation (of enjoyment) as in the case of perception.

In Sootra No.32, it was shown that if according to the view of the Saankhyas,Aatman is,taken to be omni-present, there will be no limit to perception or non-perception, which is absurd and cannot be accepted. In the same way, if the Matter(Pradhaana)is said to be the doer and not the Aatman, a similar result follows in the case of enjoyment of the results of actions. For, if Pradhaana is the doer and the enjoyer of the action is the Aatman, it will follow, since Pradhaana is common to all Jeevas, the result of the actions in one place will be enjoyed by all Aatmans. If to reply to this absurdity it is stated that Intellect (the Anta:-kara*n*a, the manifestation of Pradhaana) is seperate to each Aatman in which case, the enjoyment of the action will be limited to the particular Aatman, our reply is that according to the view of Saankhyas the Aatman is Vibhu i.e. it is connected with each one of the Anata:Karanas and it leads to that Anata:Kara*n*a would be common to all Aatmans and the enjoyment of the results of the actions would therefore be, unlimited. [36]

2-3-37 शक्तिविपर्ययात् *Saktiviparyayaat*

Because the capacity (for enjoyment) will be nullified.

If the above view that Intellect is the doer, the Intellect only should be the enjoyer of the result of the action, for, no one other than the doer can be the enjoyer. Then, the conclusion will be that Aatman is not the enjoyer, which is absurd. [37]

2-3-3 समाध्यभावाच्च *Samaadhyabhaavaat cha*

And because Samaadhi (meditation) will be impossible.

Meditation is enjoined for attaining Moksha: and this meditation stated ever by Saankhyas is in the form 'I am other than matter'. Therefore, such meditation cannot be done by matter; and if Aatman is not accepted as doer as contended, there will be no contemplator at all, which is absurd. [38]

2-3-39 यथा च तक्षोभयथा

Yatthaa cha Takshaa ubhayathaa

Like a carpenter (he has) both stages.

In the case of Jeeva, if he is accepted as the doer, he will perform the act or refrain from it, according to whether he wants or does not want the fruit of a certain action. This is like a carpenter who works and does not work as he pleases, though he may have the instruments of action with him on both occasions, Matter being non-intelligent, it must always act like a machine; there is nothing like a desire to stop it from action. [39]

(6) Paraayatta-Adhikarana

So far it has been established that Aatman is the the doer, the next question whether he is an independent actor or is dependent on another.

2-3-40 परात्तु तच्छ्रुतेः *Paraat Tu Tat-srute:*

That (doership) is dependent (on Paramaatman), for, Sruti says so.

2-3-41 कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः

Krtaprayatnaapeksha: tu vihitapratishiddha-avaiyarthyaadibhya:

In accordance with the effort made (by Jeeva) (The Lord makes the Soul act). (Only if this is accepted) non-meaninglessness of the injunction and prohibition, etc. will be established.

Now, a very important question is raised by the opponent for solution. He asks-if the Jeeva is dependent on the Lord, how can commandments be addressed to a person who is not free to act according to his will and pleasure but constrained to act as another dictates? For, it is only to a person who is capable of acting or not-acting according to his own will, that commandments and injunctions may be addressed, and he will be made responsible for his action and is commended or punished.

Answer: There is no doubt that according to the Srutis, jeeva's actions are dependent on Paramaatman. Entering into all beings, He is the Commander: He is the Soul of All, and controls the Aatman from inside. At the same time, The Lord merely looks on at the beginning of the first action (good or bad) of the Jeeva; then, He allows him to go on. Thus, there is no meaninglessness of the injunctions and commandments. [41]

(7) Amsa—Adhikara*n*a

In this Adhikara*n*a, the question of the relationship of J*i*va with Brahman is discussed, whether he is completely distinct and different from Him, or, he is Brahman deluded by Maayaa, or he is the Brahman

conditioned by Upaadhi, or whether he is a part of Brahman.

The difficulty arises on account of the fact that the texts in Upanishads are apparently conflicting and also vary from each other. It may be noted that these subjects were discussed already in 2-1-20—22. Why then here again? Because this subject of conflicting texts was not mentioned there. With a view to reconcile these texts and also to confirm what was stated before, this Adhikara*n*a is useful.

2-3-42 अंशो नानाव्यपदेशात् अन्यथा च, अपि दाशकितवादित्वमधीयत एके

Amso naanaavyapadesaat Anyathaa cha api Daasa-Kitavaaditwam Adheeyate Eke.

(The Soul) is a part (of the Brahman) because the difference is declared as well as Unity, because also some (Veda-reciters) even go so far as to ascribe to Him the status of fishermen and slaves.

As stated, there are four views possible :

(1) that J*i*va is absolutely distinct and different from Brahman (Madhwa's view: also of Taarkika) (2) J*i*va is Brahman Himself, but deluded by Avidyaa (Sankara's view (3) J*i*va is part of Brahman but conditioned by Upaadhi (Bhaaskara's view) (4) J*i*va is part of Brahman as his attribute (Ramanuja's view).

The first school relies on a number of texts where the difference is stated, e, g. "after meditating his Soul and the commander as distinct". "Of them one eats fully tasting the fruit of pippala tree and the other shines without eating." " Aatman, is an enjoyer but not independent, so is bound by Samsaara". "He has all under His control, and He commands all."

The first two quotations show that J*i*va and Brahman are distinct. The other two show that J*i*va is a dependent and He (Eeswara) is independent. Hence, each should be totally distinct from each other. It is

also argued that the texts showing unity of Jiva with Brahman should not be taken literally, but only a subsidiary meaning should be given to them, just like when we say that "people them-selves are the Ruler", meaning thereby that the King is so much under their control.

(2) and (3); The second and third classes give importance to the Abheda Srutis and give only secondary meaning to the Bheda Srutis. But in the first of them, it is said that Brahman Itself being deluded becomes Jiva. Really there is no distinction but only a seeming difference.

In the second of the above views, it is said that Brahman is one, but becomes many Jivas when Brahman becomes conditioned by Upaadhis, like atmosphere in a pot as being different from atmosphere free.

Now comes Siddhaanta, the doctrine to be accepted. In the first instance, it is not proper that in the case of Vedic texts, some should be taken as important and others unimportant. A reconciliation between the two kinds of Srutis must be found. In the case of Brahman, who is a Satya-sankalpa and Sarvagna, it is not proper to ascribe to Him any Delusion. Nor is it correct to ascribe to Him who is without blemishes or imperfections, a conditioned existence. The reconciling view and the doctrine to be accepted is that Jiva is a part of Brahman, in the sense that Brahman is the soul and the Jiva is His body. In this way, the Abheda and Bheda Srutis are easily reconciled. For example : In the passage "Tat Twam Asi", 'Tat' is identified with 'Twam'; that is that the meaning of the word 'Tat' is the same as the meaning of the word 'Twam'. 'Tat' means Brahman; and Twam signifies not only Swetaketu the person addresed but the indwelling Paramaatman who has Swetaketu as His body. Such construction is not secondary in any sense, for, it is one derived from the Upanishadic Texts themselves.

The Unity mentioned here is the Unity between The world-cause and the Brahman in Swetaketu, and not that of Brahman and Swetaketu. In this way the Bheda Srutis also are made meaningful, because the difference between Swetaketu and the Brahman is also accepted, This doctrine of body and soul is clear from the Antaryaami-Braahmana.

The second portion of the Sootra refers to certain texts in Atharva Veda where it is said, "Brahman are the fishermen, Bramhan are the slaves" and so on. This is so said to show Brahman dwells within all Jeevas, even in such low and mean Jeevas like fishermen and slaves. These texts which teach non-difference can not be over-looked and must be taken in the primary or literal sense in the same way as the Bheda Srutis. Hence Jiva is part of the Soul. [42]

2-3-43 मन्त्रवर्णात् *Mantra Varnaat*

Because of the express words in the mantra (denoting) Jeeva being a part.

The passage referred to is "Paada: Asya Visvaa Bhootaani" (All beings are parts of Him). [43]

2-3-44 अपि स्मर्यते *Api Smaryate*

Same thing is stated in Smrti also.

Thus, in Bhagavad Gitaa, "An eternal part of Myself becomes the Jiva in the world of life",

But the opponent poses the question—

'If soul is a part or portion of Brahman, all imper fections of the Jiva will redound on Brahman. The answer is—

2-3-45 प्रकाशादिवत्तु नैवं परः
Prakaasaadivat tu na Evam para:

Like rays of light etc. (each jeeva is an attribute); the Brahman is not so. The word 'Tu' shows that this is an explanation to a question raised.

We see that rays of lights, the sun, moon and a gem are different from the lights, the sun, the moon and the gem from whom these (the rays) emanate. The rays are merely attributes of the sun etc. Just so, Jivas are attrributes of Brahman. Manhood is inherent in Man and so are his qualities, but they are not identical. So also body is an attribute of the Soul on whom it is dependent.

Hence the blemishes of Jiva do not touch the Brahman. [45]

2-3-46 स्मरन्ति च *Smaranti cha*

The above is also declared by the authors of Smrtis.

This Sutra is intended to confirm the view that Jiva is like rays of the sun etc., by reference to Smrtis also: The reference is to Paraasara's saying in Vishnu puraana, "The whole world become sakti or attribute of the Brahman, just as the light-rays, spreading all round, of the fire existing in one place."

Besides, that he (jiva) is the body is clear from another, passage in Vishnu Puraana: "Even in respect of all things manufactured by the Beings, He is the prime cause because all these are His Body." [46]

Next, a question is raised: If all Beings are parts of His Body, why then this differentiation between them e. g. some are allowed to study Vedas and others not. The answer is—

2-3-47 अनुज्ञापरिहारौ देहसंबन्धात् ज्योतिरादिवत्

Anugnaaparihaaraw Dehasambandhaat jyotir-aadivat.

Permitting and excluding are the result of connection with the body, as in the case of fire, food, etc.

The differentiation is due to purity or otherwise of the Body, just as in the case of fire. We gladly take for our use the fire from the sacred place and do not take the fire from the funeral pyre, and also, in the case of food we gladly take food from a pure man but shun taking food from a sinner. [47]

The next five sootras are utilised to show that there is no fault in Sootrakaara's school of thought and to show up the faults in other schools.

2-3-48 असंततेश्चाव्यतिकरः *Asantate: cha Avyatikara:*

There is no mixing up (of enjoyments) because of (the Jeeva's being) not all pervasive.

Since the Aatman according to the view accepted and adumberated is atomic and exists separately in each body without being connected with the body of another, there is no possibility of enjoyments of one being mixed with the enjoyments of another. This shows that such an absurd result will follow if the other view is accepted. In the case of Ag*n*aana and Upaadhi theories, the one Brahman will be affected by several Ag*n*aanas and several Upaadhis. [48]

2-3-49 आभासा एव च *Aabhaasaa Eva cha*

Reasons given are invalid.

The S*u*tra refutes the Ag*n*yaana-Brahma-theory. There are no reasons for accepting the existence of Ag*n*aana and for the view that it conceals the Brahman. The word 'cha' shows that the theory goes against the Sruti which says that He is without any blame and All-Knowing. [49]

This Sootra and the next two take for condemnation of the theory of Bhaaskara. It is argued that Jeeva is Brahman limited by Upaadhi and that the Upaadhis differ from each other, because of Ad*r*shta in each, which has no beginning. So Brahman is not affected by blemishes.

2-3-50 अदृष्टानियमात् *Adrshta-aniyamaat*

Because the Adrshtas themselves cannot be so deffe-rentiated.

If Jeeva is carved out and separated from Brahman it is possible to argue that Adrshtas also exist separately. But Barhman has no parts. According to Bhaaskara's theory all adrshtas do inhere in Brahman. Hence, He will be affected by them. This cannot be accepted. [50]

If it is argued that Adrshta itself is not the cause but the previous desire and willingness, even there it will not do. The next Sootra says this–

2-3-51 अभिसंध्यादिष्वपि चैवम्

Abhisandhyaadishu api cha evam

The same argument in respect of willingness etc.

Because 'willing' is that of Brahman and He being one, nondifferentiation cannot be got over. The cause of the 'willing' must be either Upaadhi or Brahman. Since Upaadhi is changing and non-sentient, the willing must be ascribed to Brahman which is one and indivisible. [51]

But then it is argued that Brahman may not be divisible but there are so many spaces in the form of Brahman and there may not be mixing up of enjoyment. The Sootra gives the argument and its answer.

2-3-52 प्रदेशभेदादिति चेन्नान्तर्भावात्

Pradesa bedaat iti chet Na antarbhaavaat

If it is said on account of 'space', No! because all spaces are contacted by Upaadhis.

Even if Jeevas are said to be spaces occupied by Upaadhis, when the Upaadhis move, different spaces are to be occupied by Upaadhis. Hence the mixing up will result even then. [52]

Adhyaaa 2, Paadya 3. ends.



ADHYAAYA II — PAADA IV

[In the preceding Paada, it was shown that Ether and all other elements are effects having an origin; and also that Jeeva though a product of evolution like the rest did not undergo change in substance like ether, etc. Further, it was shown that Jeeva was a knower and also a doer and that he is an Amsa or part of the Brahman. Now, the present Paada treats of the evolution of the instruments of Jeeva, i. e. the senses and praa*n*a and their connection with bodies. The order of creation is:—(1) Moolaprak*r*ti (2) mahat (3) Ahankaara of three kinds (a) saatvika (b) Raajasa and (c) Taamasa and (4) Indriyas which are Eleven in number (i-e.) sight, hearing, touch, smelling and tasting—tongue, hands, feet, anus and generatic organ—and mana*s* (mind). Raajasa is a sort of help for both Saatvika and Taamasa. The Indriyas are the products of the Saatvika.

From the Taamasa Ahankaara through Tanmaatras arise all Pancha Bhootas:— (a) Aakaa*s*a from Sabda Tanmaatra, (b) Vaayu, Spar*s*a Tanmaatra (c) T*e*jas, Roopa Tanmaatra (d) Water, Rasa Tanmaatra (e) Earth, Gandha Tanmaatra. Hence, according to Ramanuja's view, senses were born before the elements, while Taarkikas hold them as Bhautika. Vital air (Praa*n*a vaayu)sprang from the atmospheric air. These sense organs and Praa*n*a mix with the material body and when Jeeva is inducted, then the creation of the world starts.]

(1) **Praa*n*otpatti-Adikara*n*a.**

The question is whether the senses are not evolved like Jeeva or they are evolved like ether.

2-4-1 तथा प्राणाः *Thathaa Praanaa*:

Similarly Praa*n*as i.e. Indriyas.

The opponent says that Praa*n*aas are not evolved. For, he points out that there are texts to affirm that they exist at the time of the Floods (cosmic destruction). The text referred to is from *S*atapatha-Braahma*n*a, " In the beginning there was Asat indeed. some enquired what was that. *R*shis were that Asat. Who were those *R*shis? Only Praa*n*as were those *R*shis " Thus, the existence of the organs at that time is known from the *S*ruti.

Answer : No. Because even before creation, the existence of one Being only is predicated and the origination of the senses is also laid down in so many words as in "From Him there is produced the Praa*n*a; and the Mind and the Organs" (The senses which are many and are but products could not have existed before creation); also because there are no texts saying that they are Nitya (ever existing) and without origination. Hence, the Praa*n*s or organs also originate like Aakaa*s*a. In the text above quoted, the word 'praa*n*a' in " praa*n*aa Vaava *R*shaya:" denotes Paramaatman only.

The Sootra states the opponent's view and it means that senses do not originate like Jeeva.

The answer is as follows: As regards the term '*R*shis,' it may well apply to the All-seeing Brahman (not to the unintelligent organs). Again, the word 'praa*n*a' has been already shown to mean Paramaatman. How then are the plural forms of *R*shis and Praa*n*as to be explained? True; Only this is to be

explained. This is explained in the next S*u*tra. That is that the word is used in a secondary and figurative sense.

2-4-2 गौण्यसंभवात्तत्प्राक्छ्रुतेश्च

gaunee Asambhavaat Tatpraaksrute : Cha.

(The plural used) must be taken in a secondary sense because of the impossibility ; since Brahman alone is declared to exist before.

The plural in "praa*n*aa" in the Sruti is secondary in sense, because in the various texts of the Upanishad, the existence of the Brahman alone is declared before creation. The plurality of Brahman is impossible,

(Note the word 'cha' here means 'Tu'; it is used to denote the refutation of the opponent's theory—Sruta prakaasikaa).

Another reason is given by the next S*u*tra—

2-4-3 तत्पूर्वकत्वात् वाचः

Tat-Poorvakatvaat Vaacha :

Names must have the things (denoted by the names) pre-existing. i.e. Actions of organs are to take place only after creation.

The argument is that actions of organs such as naming of things other than Brahman, are possible only after elements are created. This is clear from the passage in B*r*had-Aara*n*yaka, " That, having the Moola Prak*r*ti as its body, was at that time (the time of the Floods) without names and forms, then only it created itself with names and forms." [3]

(2) Saptagati-Adhikara*n*a

It has been shown that the organs had an origination ; now, the question is 'how many of them'. The S*u*tra contains the question—

2-4-4 सप्त गतेर्विशेषितत्वाच्च
Sapta gate: Viseshitatvaat cha

They are seven, because (seven) are said to go out, and also because seven alone are specified.

The opponent relies on a text in (Taittireeya or Mun*d*aka). The mantra starts by saying that seven praa*n*as come from Him, and goes on to state " these seven praa*n*as wander through the seven worlds along with Jeeva. Again, in the Ka*th*opanishad, speaking of Yoga, it is said, that the best Yoga is that state when the five *Gn*aana-Indriyas and mind are steady and also when the Determination does not shake (i.e. is steady). Thus, there are seven organs; five Indriyas, Mind and then Intelligence. [4]

Answer is that the praa*n*as are eleven in number, five *Gn*aana-indriyas (sense organs), five active organs (such as, tongue, hands, feet, arms, anus and generative organ) the eleventh is the Mind. For, the active organs, (tongue, etc.) are as much instruments of Jeeva as the sense—organs, performing different functions. Also, there is the Sruti-authority, " In the body there are these ten organs and the eleventh, the Mind ". Even in Bhagavad Gita, it is said, " The organs are ten and one ".

The reason why only seven are said to wander about is that at the time of death, the karma-Indriyas like tongue, etc. are not going with jeeva (everywhere as to perform their actions). As regards the other argument about Yoga, that the seven only are mentioned is because of their great importance. The above answer is stated in the following Sootra.

2-4-5 हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम्
Hastaadaya: Tu Sthite Ata: Na evam

Because the hands etc. also are necessary while in the body, Hence not so.

Answer: Not so, i.e. the senses are not only seven but eleven; when the Jeeva enters into another body,

the sense organs also follow it but the motor-organs are born with the body and die with it; however they are also helping instruments of the Jeeva when he stays in body. This is also borne out by the Sruti. " In the body are the ten praa*n*as and the eleventh is the Mind."

[Note: Only Yaadavaprakaa*s*a express the opinion that Karm*e*ndriyas perish with body. In our system the active organs also like sense-organs are firm and follow Jeeva whereever he wanders to take another body. So the opinion of Bhagavad R*a*m*a*nuja here is that the active organs want more nurishment from the body, and as that nurishment (aapyaayaka portion) perishes with body, the active organs also are to be considered as perishing. So only sense-organs are mentioned in some texts. As sense organs are important and are accepted by all philosophers, these only are stated in the Geeta also (see 15-7, 8-9.)] [2]

(3) Praa*n*a-A*n*utva-Adhikara*n*a

The question is whether the organs are all pervading or they are subtle in form. The opponent says they are all-pervading according to B*r*had-Aara*n*yaka. "All (senses) are alike and they are unltmited as to space."

The Sootra answers—

2-4-6 अणवश्च *Anava: cha*

They are also subtle in form.

For, it is said that when Praa*n*a (vital breath) goes out of the body, all the organs follow it. From this, it follows they are not all pervading; they are said to be subtle as they are not seen. The quotation, saying that they are unlimited in space, is explained by the fact that the meditator is instructed to contemplate on it as unlimited, for the fruits of such meditation are very very many. [6]

2-4-7 श्रेष्ठश्च *Sreshtha: cha*

So also the principal of them (i.e. vital breath) i.e. it also originates.

This sootra is not for the purpose of refuting any argument that though Praa*n*as or Indriyas may originate, the best of them (vital breath) cannot be said to originate; for, such argument is not possible in view of what has been said in the above sootra. So this sootra is intended solely to introduce the next sootra, where something about the breath will be considered.

[The fact that the vital breath is the most important of the organs is seen in the Praa*n*a samvaada (in B*r*had Aara*n*yaka); it is said there that was a discussion among the organs as to which of them was the most important or indispensable. They went to the four-faced Brahma for arbitration. He said that that organ is the best on whose departure (when it goes away out of the body) the body becomes useless. Each of the organs went out of the body for a period of one year, the body went on functioning though it was dumb, deaf, etc. in turn. But when the vital breath went out of the body, it went dragging along with it all the organs, like a Sindhi horse which when about to run, drags along the pegs and rope to which it may be tied. Then, the eyes, etc. acknowledge that the vital breath was the most important.] [7]

(4) Vaayu Kriyaa Adhikara*n*a

Then arises the question [for which the Praa*n*a was introduced by the the previous sootra, What is this Praa*n*a—whether it consists of or is to be understood as, the whole of the element, the atmospheric air, or is it action of air or is it a kind of air. The opponent says it is either the atmospheric air or its action. For it is said, "What Praa*n*a is Vaayu". Secondly, we do not use the word, 'Praa*n*a' (vital breath) in all cases to denote Vaayu (wind). So the

whole atmosphere cannot be Praa*n*a; the word 'Praa*n*a' is used only when a man performs the action of breathing. Hence, it denotes the action of breathing, i.e. it is merely a function.

The answer given in the next Sootra.

2-4-8 न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्
Na Vaayu-Kriye Prthak upadesaat

It is not air nor its movement, because it is mentioned separately.

Praa*n*a is neither the wind nor mere function (of breathing). For, Praa*n*a is enumerated as a separate entity from Vaayu when speaking of creation, as in "From Him originate Praa*n*a, Mind, all organs, Ether and Vaayu, etc. Praa*n*a cannot be a mere function, for, in the matter of creation, only substances can be said to be enumarated as created, not mere action If it is said that action also is intended in the enumeration, then the action of other elements, such as, brightness, etc. also will have to find a place. But they do not. Hence, from the passage quoted, it is clear that Praa*n*a is a substance, not a function. Besides, since Praa*n*a is as useful to the Jeeva as the eyes, etc. and is entrusted with the important function of supporting the body and its organs, since again it is more important than the other organs like eyes, etc. this must be a substantial thing, not a mere function. Hence, Praa*n*a is a substance, a kind of air, having a certain form capable of supporting the body. [8]

But the opponent asks whether the Praa*n*a stated to be different from Vaayu, is another element, like Agni etc. The Sootra says, No.

2-4-9 चक्षुरादिवत्तु तत्सहशिष्ट्यादिभ्यः
Chakshuraadivat tu Tatsahasishtyaadibhya:

Like sight and other senses; because it is enunciated along with them; and for other reasons.

"*Tu*" denotes the clearing of the doubt.

Praa*n*a is not an element like ether, etc. but some kind of air in a certain stage acting as instrument of help to Jeeva. like eyes, etc. This is known by the fact that it is enumerated along with the organs which are such instruments. Here 'Sishti' means 'teaching'. That the Praa*n*a is enunciated along with eyes,etc. is taught in the Praa*n*a-samvaada (noted already) etc. The reason for such association must be only because they belong to the same class. The word "*Aadi*" is used to indicate that Praa*n*a is the most important of them as in the passage, "That which is the principal Praa*n*a relating to the mouth" (Chaandogya). Even this comparative estimate is possible only in the case of objects of the same classs. So Praa*n*a was separately enumerated as it acts as an instrument. [9]

How can Praa*n*a be an instrument of Jeeva, since there is no visible function performed by it, like eyes, etc. To this objection, the next sootra replies.

2-4-10 अकरणत्वाच्च न दोषः तथा हि दर्शयति

Akaranatwaat cha na Dosha: Tatthaa Hi Darsayati

This argument of non-activity does not arise, because activity is shown by the sruti. [Here 'Kara*n*a' means 'service' and goes with 'Dosha'.]

The objection may be raised only on the assumption that Praa*n*a does not do any service, or on the point of view that Jeeva has to make no effort for the Praa*n*a act. But such argument does not hold good) as the Sruti says that there is some service, i.e. the supporting of the body and the senses. This is clear from the passage in Chaandogya, "On the departure of which, this body becomes most useless (destructible), that alone is the best" Here, after enumarating all the senses in order, it is said that when Praa*n*a departs, the body perishes and the senses become useless. Hence Praa*n*a has the important function of supporting the body. [10]

On this, the opponent raises a further question that if Praa*n*a is different, the other four, i.e. Apaana, etc. should be held to be diffeeent from Praa*n*a. The reply is—

2–4–11 पञ्चवृत्तिर्मनोवत् व्यपदिश्यते

Panchavrtti: Manovat Vyapadisyate

The same Praa*n*a is stated to have more functions than one function, like mind. Functions are five in the present case.

The Praa*n*a is one and has five functions and so it is severally called Praa*n*a, Apaana, Vyaana, Udaana, and Samaana. This is just like Mind, which according to the functions it performs is named by Sruti, "Desire, Resolve, Doubt, Knowledge and Fear; all these are the functions of the Mind itself." Similarly, in the case of Praa*n*a, after enumerating the Apaana, Vyaana, Udaana, Samaana, the Sruti goes on to say "All these are the Praana only". [11]

(5) **Sreshtaa*n*utva Adhikara*n*a**

Then the question taken up is as to the nature and shape of Praa*n*a–whether it is all-pervading or subtle.

2–4–12 अणुश्च *Anu: Cha*

(It is) also subtle.

The argument of the opponent is that Praa*n*a is all–pervading because it is stated that "It (Praa*n*a) is equal to these three Worlds and equal to all this." So Praa*n*a must be of large size.

Not so, because it is also stated that "when Jeeva goes out (on death), the Praa*n*a follows him." This means that Praa*n*a cannot be all-pervading. (Hence it must be '*Anu*'. The description of Praa*n*a in the

passage quoted is because Praa*n*a is existent in all Beings which are subject to it. [12]

(6) Jyotiraadyadhishthaana Adhikara*n*a

Having dealt with the evolution of Praa*n*a and the senses, their number and their size, the Sootrakaara in this Adhikara*n*a, deals with the question whether their functions are subject to control by Paramaatman.

2-4-13 ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात् प्राणवता शब्दात्

Jyotiraadi-Adhishthaanam Tu Tat-Aamananaat Praanavataa Sabdaat

The control and direction (of the organs by other Devataas (dieties) along with Jeeva depend on His Will. So Veda states.

The view of the opponent is that since certain D*e*vataas control the senses, there can be no further control. It is answered that it has been shown (in 11-1-5) that all activities of Jeevas are controlled by Paramaatman and since D*e*vataas also are Jeevas, the same argument applies to them also. It is so stated in the Antaryaami Braahma*n*a "He who exists in Agni, who directs and controls Agni from inside."

The word 'Aamanana' means "command directly" (Praa*n*avataa :- This word states that Jeeva controls senses with the help of Praa*n*a). [13]

2-4-14 तस्य च नित्यत्वात्

Tasya cha Nityatvaat

Because the control is ever-existent.

This is a permanent factor i.e. that He controls all things from inside as stated in Sruti, "He created it and penetrated into it". [14]

(7) Indriya-Adhikara*n*a

The question is whether the chief Praa*n*a also is included in the term 'Indriya' or it should be left out.

2–4–15 त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशात् अन्यत्र श्रेष्ठात्

Te Indriyaani Tat-Vyapadesaat Anyatra Sreshthaat

All those (except principal Praa*n*a) are called Indriyas; because it is so stated.

The argument of the opponent is that since the principal Praa*n*a and the other senses are called Praa*n*as all must be treated as Indriyas. The Sootra says 'No'. The chief Praa*n*a is excluded because the Text in Bhagavad-Geeta says so, "The Indriyas are Ten and One; and five are objects perceived by them". Again, Vish*n*u Puraa*n*a speaks of Manas (Mind) as the Eleventh. It is significant that Praa*n*a is not included in the "Indriyas". The reason why these senses are also called Praa*n*a sometimes, is that they are subject to the control of Praa*n*a. This is clear from the Text "All Indriyas are the bodies of Praa*n*a; so they are called Praa*n*as (Br.Aara*n*yaka)". Here, Indriyas are said to be bodies of Praa*n*a because they are dependent on Praa*n*a. [15]

2–4–16 भेदश्रुतेः वैलक्षण्याच्च

Bhedasrute: Vailakshanyaat cha

(Praa*n*a is not Indriya) because it is stated separately and (its service also) is different.

In the Sruti "From Him come forth Praa*n*a, Mind and all the senses (Indriyas)", Praa*n*a is mentioned separately. Besides, when senses are in repose, i.e. in sleep, Praa*n*a (breathing) is active and hence its function is different from that of the others. [16]

(8) Samgnaamoorti klpti—Adhikarana

In the previous Adhikarana the evolution of Indriyas and Praana, (the Jeeva's instruments) from Paramaatman have been established. So far what is called Samashti Srshti, (Creation in gross) has been dealt with. This Adhikarana deals with the next stage in evolution, i e. Vyashti Srshti, the creation of the the dicrete (opposite of concrete) aspect, i.e. the differentiation of names and forms of individual Beings. The question is whether this creation is work of the Hiranyagarbha, the four-faced Brahman, or of the Para Brahman or of the Para Brahman having the four-faced Brahman as his body. The opponent maintains it is the work of Hiranyagarbha only. This is answered by the Sutra.

2-4-17 संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात्

Samgnaa- Moorti—Klpti: Tu Trivrt—Kurvata: Upadesaat

The making of Forms and Names is by Him who compounded the elements (tripartite), since it is taught so.

The opponent relies on the Text in Chaandogya which says, "Having penetrated by means of this Jeeva Aatman, I will create the different Names and Forms". Here, Jeeva is said to be an agent for the Creation. The distinctness of Jeeva is indicated by the word "Anena Jivena". The verb "Vyaakaravaani" in the first person singular denotes the doer, Pramaatman. Though it is so, since Jeeva is an "Amsa" or part of Paramaatman, he may be meant as doer and the Paramaatman need not be the doer directly. That is to say, the word, Vyaakravaani, should not be taken in the literal sense but in a secondary sense, just as in the case of the sentence "Having entered the hostile army by means of a spy, I will estimate the strength", where the real agent is not the king but the spy). Thus "Anena Jivena aatmanaa" means only the Hiranyagarbha (the four-faced Brahman).

Answer: The passage, if fully quoted, means "Having penetrated by means of this Jivaatman, I will create the different names and forms and let me make each one of them (The Devataas or elements) a triple compound." Here, the maker of Names and Forms is the same as the person who makes the triple compound. The triple Compound cannot be brought about by the four-faced Brahman, because the creation of the Brahma itself is after the creation of A*n*d*a*, the Brahma-egg, and that egg is produced after the triple compounding of elements like fire, water, etc. This is clear from the Text, "Then (after creation of Bhootas), came the golden Egg resplendent as the sun and from that Egg there originated Brahmaa, the grandfather of all Beings", and also Sm*r*ti, "The elements ranging from Mahat to P*r*thvi, (which are the Samashti creation) each with its own differentiated powers, separated from each other, were not able to create the Beings, without conjoining together and mixing with each other. Then, conjoining together and mixing each with the other, they created the Egg." Therefore, it follows that this creation can not be the work of Brahmaa; hence the creation of differentiated Jeevas into Names and Forms (Vyashti S*r*shti) is also the work of Paramaatman. Now, the word "Vyaakaravaa*n*i" in the first person singular is appropriate and meaningful to denote the act of creation by Paramaatman. The passage "An*e*na J*i*v*e*na Aatmanaa" does not mean "through the Hira*n*yagarbha", but means "by Myself having all Ch*e*tanas as my body," The word 'Aatmanaa' means 'myself'. That is to say, He enters with one of Jeevas into each one of the bodies, made up of the five Elements. The word 'Jeeva' denotes, not only 'Jeeva' but also the Paramaatman having Jeeva as body, just as in the case of "That Tejas willed" etc. This interpretation also reconciles with the view that the enterer and the creator is the same person. [17]

The next Sootra meets an objection raised by the

opponent to the effect that Trivṛtkaraṇa is accepted by reference to objects, such as food, water and light which are objects of creation by Brahmaa himself within Brahmaaṇḍa, and so Trivṛtkaraṇa may be the act of the four-faced Brahma only.

2–4–18 मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च

Maamsaadi Bhowmam yathaa-Sabdam itharayo: cha

Flesh and Mind are of the earth, according to the term, (Annam) used; the case of the other two also is similar.

The opponent relies in support of his proposition on the passage in Chaandogya, " Learn from me, my dear, how these three elements having reached the body became tripartite each one of them. The food when eaten is divided into three; the grossest portion becomes feces, the middle (less gross) portion becomes flesh and its subtlest portion becomes mind. Similarly, water when drunk, its grossest portion becomes urine, its less gross portion becomes blood, and its subtlest becomes Praaṇa. So also Tejas when taken (ghee, oil, etc. is said to be Tejas in food) its grossest portion beeomes bones, less gross portion becomes (majja) marrow, and its subtlest portion becomes speech organ." Since food, etc., are creation of Brahmaa, the tripartition must be after creation of Brahmaa and so by him.

Reply : The Trivṛtkaraṇa, (Tripartition) referred to in the passage cannot refer to the Tripartition of the elements spoken of in the previous Sutra. If undersood otherwise, we shall be landed in this dlfficulty— what is said to be grossest in Food is Earth ; Then the less gross would be water and the subtlest would be light. In the second category, the grossest portion is water. So the other two portions would be earth and light. In the third, the grossest being light the other two would be earth and water. This is against our own observation and is also against authority.

For example it is absurd to call flesh as water and to call Urine in the second category as Earth, and so on. Again, the subtlest mind and praa*n*a have to be classed as T*e*jas which is against authority.

" Annamayam Hi S*o*wmya Mana :". Here Mind is described as Annamaya i.e. a product of the Earth. " Aap*o*maya: Praa*n*a :"—Praa*n*a is said to be composed of water. The passage does not refer to the case of tripartition brought about before the Egg-creation, but it only shows the three manifestations or changes under-gone by each one of the group. That is to say, the three kinds of changes of Anna are only earth and not fire or water. "Itaray*o*scha":— For the other two also, the same argument applies. [18]

Then a further objection is raised as to how if in each of the created thing there is a mixture by means of the tripartition made at the beginning of creation, why should they be known by denominations, earth, water and light and why should not each of the Triparted be called by three names earth, water and light? The Sootra says :

2-4-19 वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः

Vaiseshyaat Tu Tadvaada: Tadvaada:

That each is called by only one name is because of the preponderance (of an element in each compound).

Though each compound is composed of three elements, one of them predominates over the others. Hence the denomination.

The repetition of 'Tadvaada:' is to denote the completion of the Adhyaaya.

Thus ends the 2nd Adhyaaya.

THIRD ADHYAAYA

This work, *Saareeraka Saastra* of four Adhyaayas is to be divided into Two Petikaas (compartments). The first two Adhyaayas form the first Petikaa and the other two the 2nd Petikaa. The first Petikaa speaks of Siddha Brahman and the second deals with the Saadhya i. e. the activities of the Jiva. The third Adhyaaya deals with the means to attain Brahman, i.e. worship, and the fourth describes the Purushaartha, the ultimate goal, i.e. service to the Lord in the state of Bliss. Again, the First Petikaa may be said to deal with the object and the second with knowledge of the said object. This knowledge consists of two parts— knowledge of the means and knowledge of attainment and other experiences on realisation.

The work may again be divided into three parts (1) the Tatwa, the essential Truth, (2) Hita, what is good for the Soul and (3) Purushaartha, the Goal. In the first Chapter (Adhyaaya), it was shown that the Vedantic texts establish that the cause of the Universe is Paramaatman only, who is not touched by even a shade of imperfection and is an ocean (as it were) of all supremely exalted qualities, and that he stands apart from everything else, and differing from them in nature. In the second Adhyaaya especialy, objections raised against this Vedantic doctrine seemingly based on Smrtis and reasonings were refuted; and it was also shown that the Vedantic Texts do not contradict each other on this point. In short, the two Adhyaayas have set forth the essential nature of the Brahman. Next, the subsequent part of this work undertakes the task of inquiring into the mode of attaining Brahman together with the means therefor.

The third Adhyaaya (Chapter) concerns itself with the means of reaching Him, viz., by meditations. As a part thereof and to supply an incentive for such

meditation, an intense desire for the thing to be attained and an abstinence from all desires for other things are necessary to be created. The point first noticed is therefore the imperfections of the J*i*va and the unpleasant experiences and immanent pleasures of the J*i*va in his wanderings through the different worlds whether in condition of wakefulness, dream, deep sleep and trance. At the same time the characteristics of Brahman are described as free from all the imperfections and as possessed of all esteemable and exalted qualities. These form the topics of the 1st and 2nd Paadas of this Third Chapter.

The first Paada deals with the experience of the J*i*va in going out of this world and coming back to it.

The first question is whether the soul in going out of the body goes forth enveloped with or without the subtle body, i. e. the five elements. The opponent says the J*i*va goes without them. (The final view, however, is that they go with him). The argument of the opponent is: "Why should these elements go with the J*i*va, for, the elements are available wherever he may wander". The first Sootra suggests the question and gives the answer directly.

3-1-1 तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति संपरिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम्

Tat-antara-Pratipattow Ramhati samparishvakta: Prasna Niroopanaabhyaam

In going (from this body) to another (the Jeeva) goes enveloped (with the subtle body. This is clear) from the question and the answer.

The reference here is to the Panchaagni Vidyaa, i. e. the Vedic Text in Chaand*o*gya (5-3). Sv*e*tak*e*tu went on a visit to the King Pravaaha*n*a in Panchaala D*e*sa, who asked him if his father had taught him Tatva. He said, "Yes". Then the King asked him:

(1) Do you know where the J*i*vas go from this world?

(2) Do you know how they come back?

(3) Do you know the difference between Devayaana and Pitryaana?

(4) Which of the Jivas do not go to the higher worlds?

(5) How does water in the fifth oblation become man?

Swetaketu could not reply and went home ashamed and complained to his father as to why he had not been taught all these. His father replied that he had not himself known the matter. Then, the father himself went to the king and sought answers to the questions. Then, the King taught him the Panchaagni Vidyaa. In the course of the teaching and at the end occurs the passage "Thus in the fifth oblation the water becomes Purusha Vachas i.e. becomes known as Purusha." This Answer is what is referred to in the Sootra.

The five oblations mentioned can be shortly stated thus- A Jiva who has done meritorious acts for attaining celestial world (not Moksha) reaches the Swarga or the celestial world and obtains a moon-like body with which he can enjoy the world and serve the Devas. This is the first oblation, treating the celestial world as the first sacrifical fire. When after the expiry of the period of his enjoyment, the Jiva returns to this world through Pitryaana; he first descends to Parjanya (the cloud) which is treated as the second sacrificial fire. Next, the Jiva comes down to the Earth by means of rain and this is the third oblation in the third sacrificial fire i.e. the Earth. Then, through food he enters the male (where he becomes the seed) who is treated as the fourth sacrificial fire. The next migration is to the woman also compared to a sacrificial fire and there the Jiva becomes an embryo. This is the fifth oblation. This knowledge of the real nature of this Jiva with the qualities of ascent and descent is

Panchaagni Vidyaa which shows the Jeeva as different from the bodies (even subtle), Praa*n*a and senses with which he ascends and descends. This also is a kind of Brahma-Vidyaa. [1]

In the first Sootra, the word, 'Tat' means body; this pronoun denotes the body mentioned in the last Sootra of the last Adhyaaya by the word, "Moorti". Hence "Tat-Antara" means another body. On this, the following question is raised :-

In the first oblation the oblated thing is named as 'Sraddhaa'. This word means water in some Vedic passages. Water is clearly stated in the fifth oblation. From the above, it is clear that water is present in all the oblations. Hence, when one element, water alone is mentioned in the passage, how can we say that all elements go along with the Jeeva and how can the word 'water' mean all elements ? The answer is :

3-1-2 त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात्

Tryaatmakatwaat tu Bhooyastwaat

The word 'Tu' denotes an explanation of the objection, raised by the way. On account of the three elements being compounded and because of predominance (of one element among them).

On account of tripartition or mixing of all these elements, the word, "water" represents all elements. Since water predominates, the word is justifiably used to denote all elements.

(Note- The Vedantic view is that Pancheekara*n*a, the mixture of five elements takes place and is done by Paramaatman. Here, by Sootrakaara Triv*r*tkara*n*a alone is mentioned, because Chaandogya passage refers to Tr*i*v*r*tkara*n*a; what is really meant is that all these consist of five elements mixed up. [2]

Another reason is given by the next Sootra.

3-1-3 प्राणगतेश्च *Praanagate: cha*

Because of "going" of the Praanas (along with Jeeva).

In the Vedic Text, it is said that Praana and Indriyas follow the Jeeva, thus, - "Praana follows Jeeva passing out (of the body) and all the Indriyas (senses) follow that Praana". The Indriyas abide in the body and so body, of course, in a subtle form goes with the Jeeva. Smrtis also support the view that Indriyas (sense organs) follow Jeeva. Thus, in the Geeta, "He (Jeeva) draws to itself the sense organs abiding in body along with the Mind as the sixth". [3]

The above argument is further confirmed by the next Sootra.

3-1-4 अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात्
Agnyaadi gatisrute: Iti chet Na Bhaaktatvaat

If it is said (this is not so), because the text says that Indriyas get absorbed in Agni etc. No! because of the secondary meaning.

The Text relied on by the opponent says that when a person dies, his speech-organ gets absorbed in the fire, Praana in the atmospheric air, his eyes in the sun, etc.; therefore, the opponent says the organs cannot be said to follow the Jeeva at his death.

The answer is that the Text cannot be taken in the literal sense. The word Vaak (speech) does not mean the sense organ. What is meant is that the Devataa presiding over speech ceases to work any more. This view is confirmed by the passage meaning, "the hairs of the body get absorbed in herbs and the hairs of the head in trees. In these cases, so called absorption is not a fact and not visible to our eyes. In the same way, Vaak and other senses do not actually enter the fire and the rest. Hence, we conclude that only the presiding deities in each of them give up their connection. [4]

The opponent goes back to the first Sootra and queries as to how water can be said to exist in all oblations, when in the first of the oblations the word 'water' is not used but only Sraddhaa. The question and answer are contained in the following Sootra—

3-1-5 प्रथमेऽश्रवणादिति चेन्न ता एव ह्युपपत्तेः
Prathame Asravanaat Iti chet Na Taa eva Hi Upapatte:

If it is said that no mention (of water) is made in the first oblation, we say, No ! because what is mentioned is water and this on account of appropriateness.

The passage under consideration says that the Devas (senses) offer as oblation Sraddhaa in the fire of celestial world. Here, Sraddhaa means, according to the opponent, only "faith" and not water.

Answer :- The passage at the end says, "Water becomes" Purusha. Hence, water must be existent throughout. Therefore Sraddhaa means water. Not only that; the Vedic text also says. Sraddhaa is water, This is well known—"Sraddhaa Vai Aapa :", (note word, 'Vai'). [5]

Yet another question is then raised, and answered.

3-1-6 अश्रुतत्वादिति चेन्नेष्टादिकारिणां प्रतीतेः
Asrutatvaat Iti chet Na Ishtaadikaarinaam Prateete:

If non-mention of "Jeeva" (is stated as argument) we say, No ! because of the mention of Jeevas who perform Yagna.

The argument is that in the passages "water becomes body" and "they oblate Sraddhaa", there is mention only of the water in the celestial world, etc., and no mention of Jeeva enveloped with elements; so, it cannot be said that Jeeva goes with them.

Answer: There is a later passage to the effect that "those who in the villages perform meritorious acts, like Ya*gn*a, charity and gifts go by the path of smoke etc. (Dhoomaadi maarga) on to celestial world and also assume moon-like body." This shows that Jeevas also reach the celestial world. Hence the word, "water" denotes the Jeevas also. [6]

Yet, another doubt is raised to the above conclusion. This is the last stand taken. The opponent quotes the portion of the passage which says that the Jeeva on reaching the celestial world assumes a moonlike body which becomes food for the Gods. How can Jeeva (which is a Nitya) become food for being eaten. The answer is—

3-1-7 भाक्तं वाऽनात्मवित्त्वात् तथाहि दर्शयति

Bhaaktam vai Anaatmavitwaat Tathaa hi Darsayati

Secondary meaning only, because of the Jeeva's being without the knowledge of Aatman. This is shown clearly.

The word 'eating' is used in a secondary sense. The Jeevas not having knowledge of the highest Aatman become instruments of enjoyment by the D*e*vas, i.e. Jeevas become their servants. Hence, Jeevas are said to be eaten (meaning being 'enjoyed')- being made servants.) This is clear from the passage "As a beast is to a man so is he (Jeeva) to the D*e*vas".

Thus, the conclusion is reached that Jeevas go to the celestial worlds according to their meritorious acts along with the senses and the Elements, subtle body.[7]

(2) K*r*taatyaya-Adhikara*n*a

Then, there arises the inquiry as to whether when a Jeeva returns to this world from the celestial world, has he any Karma still left so as to affect him.

The opponent says that Jeeva returns with no Karma; since he has enjoyed the fruits of his Karma: The Sootra declares that Jeeva returns with remnants of his karma.

3–1–8 कृतात्ययेऽनुशयवान् दृष्टस्मृतिभ्यां यथेतमनेवञ्च

Krtaatyaye Anusayavaan Drshtasmrtibhyaam yathetam Anevam cha

At the end of (good) karma, (Jeeva) returns with a remnant of Karma (to this world) by the same way he went, and also another way. This is known from the Sruti and Smrti.

"Anusaya" here means karma which was not enjoyed i.e. that which has co-existed with the karma suffered or enjoyed.

The opponent relies upon the Text in Brhad-Aaranyaka (1) "Having dwelt there as long as the Karma lasts, they return by the same way", and (2) "Having reached the end of whatever deeds he performed, he returns to the world for action (Karma) from that celestial world." These show, he says, that all Karmas are exhausted in the celestial world and there is nothing left.

The answer is to be found in the Text in Chaandogya "Those that return here, if they have good conduct (charana), get good births, as a Brahman, or a Kshatriya or a Vaisya; those that have bad conduct (charana) reach evil births, such as, birth as a dog, or a hog, or as an outcaste." The Karmas mentioned here as the cause of different births should be those karmas which already done by Jeevas do persist. The Text quoted by the opponent is to be under-stood as refering only to that Karma which has begun to bear fruit (i. e. residence in the celestial world).

Not only this: there is a clear authority also: Aapastamba says, "When they return with the

remainder of the fruits of Karma, they attain (appropriate). caste, figure, colour, etc. thus happiness is like the revolving wheel."

To those that go out along smoke, night, dark fortnight, six months of the sun's southward journey, the world of the Pit*r*s, and then ether and enter moonworld (swarga), the return journey is the same to some extent and different as to the rest. from Moon, the journey is to ether, but from there to air, smoke, cloud and rain-cloud. [8]

Now, the opponent seizes the word "Chara*n*a" and argues that what is meant here is not Karma, but only conduct and so Jeeva does not return with Karma. The answer by the Sootra is one advanced by the sage Kaarsh*n*aajini.

3–1–9 चरणादिति चेन्न तदुपलक्षणार्थेति कार्ष्णाजिनिः

Charanaat iti chet Na Tadupalakshanaarthaa iti Kaarshnaajini:

If it is contended that only Charana is mentioned, the reply is, No!, the word must be taken to include Karma. This is the view of Kaarsh*n*aajini."

The argument is that by the word Chara*n*a only conduct laid down by Sm*r*tis is mentioned as a means to attain Brahmanhood etc. *Answer*: Pleasure and pain as the fruits of actions, can be referred to Karma alone (not to mere conduct); hence, Karma must be taken to be included in the meaning of the word Chara*n*a. This is the answer by the sage Kaarsh*n*aajini. [9]

Then, a counter-argument is raised and answered–

3–1–10 आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात्

Aanarthakyam iti chet Na Tadapekshatwaat

If purposelessness (of conduct) is advanced as an argument, we say, No, for conduct also is required (by Karma).

General good conduct is required for Karman to yield happiness. For, it is said "A man who fails to do the Sandhyaa—Upaasana, becomes impure and so unfit to do any Karman". This means all good beneficient Karma requires good conduct also. [10]

The view of Kaarsh*n*aajini was stated; that of Baadari is mentioned in the next Sootra.

3-1-11 सुकृतदुष्कृते एवेति तु बादरिः

Sukrta Duskrte Eva iti tu Baadari:

According to Baadari, Chara*n*a means good and bad deeds themselves.

Baadari says the word Chara*n*a according to the usage of the word, means action as in "Pu*n*yam Charati" (He does a good action). The good Chara*n*a and bad Chara*n*a mentioned in the passage refer to Karma only. The root in 'Chara*n*a' indicates Karma. ("Tu" repudiates the former view, the view of Karsh*n*aajini; Sootrakaara prefers the later view to the other.) It cannot be denied and is accepted by all of them that for good Karma, good conduct is absolutely necessary.[11]

(3) Anishtaadikaari—Adhikara*n*a

It has been shown that a Jeeva, on account of his meritorious Karma goes to the Svarga (i.e. moon-world) and comes back with the remainder of Karma and on account of that, he gets reborn in this world. Now question is for such a re-birth- is it necessary to go through this process of Pancha Aahuti (Five oblations as stated above) or whether there are other ways of re-birth? To decide it, the question is asked whether the first oblation i.e. the attainment of Svarga is necessarily to be gone through by all Jeevas (even sinful ones).

In this Adhikara*n*a the first five sootras (12 to 16) contain arguments of the opponent; and the answers to them are found in the next five sootras.

3-1-12 अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम्
Anishtaadika rinaam api cha Srutam

Those who do not perform Yaagas, etc., also go to (moon world) for, it is stated so in the *Sruti*.

The sinners who delight in not performing what is ordained and in doing what is prohibited, do they ascend by the smoke-path and return? The opponent says that all go, and relies on the text, "who-ever depart from this world all of them verily go to the moon". Here it is to be noted that no distinction is made; all are said to go.

Answer: Those who do sinful acts do not go to the moon-world, because the Sruti says, "Those who in the village perform Yaagas, charities, and gifts go to Chandra-loka through the way of the smoke, etc. This is clear to show that only those who perform merito-rious acts go to the moon. The passage relied on by the opponent means nothing more than that all who perform meritorious acts go to the moon.

The opponent then tries to answer a counter question by the Vedantin, "if all go to the moon, how can the sinner who should suffer for his bad acts go to hell, go to heaven?" The answer attempted by the opponent is—

3-1-13 संयमने त्वनुभूयेतरेषामारोहावरोहौ तद्गतिदर्शनात्

Samyamane Tu Anubhooya Itareshaam Aaroha-Avarohow Tad—gati—Darsanaat

In the case of the others (the sinful) the ascent and descent may be after undergoing the commands of Yama as the going to Yama is declared.

True, he says, the sinners have to go to Yama's abode, for, the Sruti says "Yama (son of Sun), the gatherer of the lives of the people"; however, he mentions, it may be that the sinners ascend to the moon after undergoing the preseribed suffering in hell according to the commands of Yama. [13]

3-1-14 स्मरन्ति च *Smaranti Cha*

This is also taught by the Smṛti-writers

Paraasara in the Vishṇu Puraaṇa says "All these come under the control of Yama". [14]

3-1-15 अपि सप्त *Api Sapta*

And these are seven.

Seven worlds, "Rowrava," etc. are the seven hells, mentioned by Smṛti-writers to which evil-doers will have to go. [15]

If they have to go to the seven worlds, how do they come under Yama ?

3-1-16 तत्रापि तद्व्यापारादविरोधः

Tatraapi Tadvyaapaaraat avirodha :

Because his reign extends to them also, there is no difficulty.

Thus, the opponent, conceding that the suffering in the seven hells is necessary as laid down in Sruti and Smṛti, says that it may be that after such suffering the Jeeva ascends to the moon. [16]

The answer is contained in the next Sootra.—

(Note.- why is there elaboration about the hell when all are agreed on it ? It is because the object of Sootrakaara is to show that there is so much suffering to the Jeeva, thus inculcating Vairaagya in the reader. To emphasise the point, the Sootrakaara makes the opponent him self to speak of them).

The opponent's arguments thus elaborated in the sootras are now repudiated

3-1-17 विद्याकर्मणोरिति तु प्रकृतत्वात्

Vidyaakarmano: iti tu Prakrtatwaat.

(The two Paths are prescribed) only for Vidyaa and Karma — for with the mention of them discussion begins.

For a sinner, there is no Brahma-attainment through the path of light, etc, nor going to the moon by the path of smoke, etc These two paths are pcescribed only for Vidyaa (Upaasana, meditation) and Karma (good deeds). The texts start the discussion by referring to Vidyaa and Karma and state that the two paths are for the fruits of such Vidyaa and Karma. "Those who realise the real nature of Jeeva as stated in the Panchaagni Vidyaa and those who medidate on Brahman in the forest with faith go by the path of light etc., those who in villages perform good deeds, yaagas, charities, gifts, go by the path of smoke." Though the opponent refers only to a Jeeva of meritorious acts, the Sootrakaara has taken Vidyaa meditation also into his answers just to emphasise that just as there is no chance for a sinner to go by the path of light, equally it is not possible for him to go by the path of smoke. [17]

The opponent then refers to the passage which says that on the fifth oblation, water becomes designated man, and argues that since the fifth oblation is necessary for the origination of man and that oblation being impossible without ascending to the moon, how then the sinful person can be born ? This doubt is cleared by the next Sootra

3–1–18 न तृतीये तथोपलब्धेः

Na Trteeye Tathaa Upalabdhe:

In the third stage (class or place) there is no need (for ascending); as so it is seen.

By "third place" is meant the sinners. In their case, no fifth oblation is necessary for the origination of the bodies.

It was seen in Chaandogya 5-10-8 that the question was asked as to who are the persons by whom that world (moon world) is not filled up. the reply was given then: "petty creatures like flies, worms etc that continually

return, do not go by either path; they die only to be re born immediately. This is the third place. Hence that world (the moon world) is not filled by that class. Death and birth happen to them often and in quick succession." The question mentioned above was in form: " who is he that does not go to that world ", and the answer is as stated above. It is seen therefore that non-ascent to celestial world is spoken with respect to sinners. No fifth oblation is required for them to be born; for the purpose of being born that is not the only way. [18]

Again, in the case of some persons of meritorious deeds also, such as (Drowpadi, Seetaa etc.,) no fifth oblation is nccessary for their bodies' being formed. It is seen from the words of wise men that they are not born in the ordinary way-from mothers' womb. This is the meaning of the next Sootra—

3-1-19 स्मर्यतेऽपि च लोके *Smaryate Api Cha loke*

The same opinion is expressly stated (in the case of some persons) in the Smrtis.

3-1-20 दर्शनाच्च *Darsanaat Cha*

As also, seen from the Vedas.

The Sruti referred to is in Chaandogya, "For these various Beings, three kinds of causes (Beeja) are seen — from the egg, - from the living animals and from sprouting out of the earth as in the case of plant, etc."; so also there is no necessity for a fifth oblation in the case of origination of things that spring out of the sweat or out of the earth. [20]

Then, the opponent raises the question; it is to be noted that in the passage quoted, there is no reference to creatures sprung out of sweat. The answer is given.-

3-1-21 तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य

Trteeya Sabda-avarodha : samsokajasya

The third class — springing from earth includes beings (Springing) out of sweat".

So, the final conclusion is that sinners do not go to the moon-world; but are born here and die here as a third class of Beings. [21]

(4) **Tatsvaabhaavyaapatti-Adikarana**

Under a previous Sootra (8) it was shown that the Jeeva descends to this world to be born here to work out his Karma. During this course, what is the nature of the descent in each of the places he descends to ? Is he born in each place or is he born only after getting the fifth oblation ?

The view of the opponent is that Jeeva is born at each stage of the descent. In the passage, "Jeeva comes to Aakaasa by the same way he went (to moon world) ; from ether to air; after becoming Vaayu, he becomes smoke; after becoming smoke he becomes a dry cloud, after becoming such cloud, a rain cloud; he rains down", it is said that he becomes Vaayu, etc. Hence it must be concluded that he is born at each stage.

Answer :—

3-1-22 तत्स्वाभाव्यापत्तिः उपपत्तेः

Tatsvaabhaavyaapatti: Upapatte:

The attainment of likeness only with them (ether etc.); there is a reason for it.

It was said before, that Jeeva takes a body in the moon-world; because, he has to enjoy the fruits of Karma there. In the course of his descent, there is no such enjoyment of pleasure or suffering of pain (working out of Karma). Hence, no body, no birth.

What Jeeva does is to enter to ether, etc. that is, to assume their likeness or similarity with their nature. [22]

(5) Naatichira—Adhikara*n*a

Next, what is the duration of contact with ether, etc. The Sootra says:

3-1-23 नातिचिरेण विशेषात्
Na atichirena Viseshaat

Not very long, because of the (special) statement of a difference.

The Sootra refutes the theory of the opponent that the descent may be of some duration in some cases and in others not so long. 'After descending through air, smoke, dry cloud, rain cloud and rain, the Upanishad says, he (Jeeva) becomes paddy, herbs and trees, gingelly seed or black gram or the like. From thence, the escape is more difficult". Trom this statement, it is clear that there is difficulty and delay only at or after the stage of the vegetable kingdom. Hence, the descent in the earlier stages is without delay. [23]

(6) Anyaadhish*t*hita—Adhikara*n*a

This Adhikara*n*a deals with a further doubt raised, by the opponent; he says that just before the fourth oblation, the descending Jeeva, it is said, becomes paddy etc. Is the argument of 'no birth' applicable to this stage also ? Are not the souls born as paddy ? This argument is based on the fact that the word 'Jaayant*e*' (originate) is used in describing the the stage of the vegetable kingdom. The reply is

3-1-24 अन्याधिष्ठिते पूर्ववदभिलापात्
Anyaadhishtite Poorvavat abhilaapaat.

(Jeeva merely stays) with things already occupied with other Jeevas—as the statement is as before.

The passage does not speak of any Karma on the part of Jeeva to become a vegetable; it is to be noticed that after the fifth oblation, when the Jeeva is to take a body of a Braahmana or others according to the merits of his action, Karma is specially mentioned. Since there is no such mention here, and since the expression used here is similar to the expression used in the earlier stages, the vegetable cannot become Jeeva's body; it is just a stopping place only for his further descent. He becomes merely connected with the plants. [24]

The above view the opponent disputes and says that when Jeeva ascends to the moon world, he has to his credit not only good and bad actions but also actions which are of a mixed character; the descending Jeeva after enjoying the fruit of his good action, is to suffer for his bad action. Why not take that bad Karma mixed with a good action, as the cause of a birth in the vegetable kingdom stage? The answer is found in Sootra:

3–1–25 अशुद्धमिति चेन्न शब्दात्

Asuddham Iti chet Na Sabdaat

If it is said, "mix with sin", the reply is, No, because of authority.

In the several yaagas prescribed, there is also some killing of animals, etc., mixed up as part of the ritual as in Soma Yaaga "For Agni and Soma a goat has to be killed", The Yaaga though meritorious is mixed with sin. Hence, room is given to the opponent to say that this sin may be the cause of a body to be taken by the soul before the fourth oblaion stage. The reply is furnished by the Sootra, which says that it cannot be so, for, it is also laid down in the same Sruti that such killing is no sin, for the animal killed attains heaven (Swarga) — "Taking a golden body, it (the animal) ascends to heaven"

It is said in a mantra (addressing the goat) "You do not perish or die; You attain heaven". [25]

Still, another reason is given for the veiw that there is no body for the Jeeva in the vegetable kingdom stage.

3-1-26 रेतःसिग्योगोऽथ *Retassigyoga: Atha*

Because there is mention of only contact with the male who is to emit semen"

The text in Chaandogya says: "whoever eats food or emits semen, the Jeeva becomes that person". When it is said that "jeeva becomes a person", it is to be understood only that Jeeva attaches to him. There is no room for understanding that this Jeeva becomes another Jeeva who will be his father. In the same way, 'the Jeeva becomes paddy' means that Jeeva attaches himself to the padday and so on. [26]

The next question in the Adhikarana is when then does Jeeva get a body?

3-1-27 योनेः शरीरम् *Yone: sareeram*

The body is got only after the womb-stage.

The body is attained only at the last stage, for, it is then possible to experience pleasure and pain.

In the earlier stages are mere contacts, not births.[27]

Thus, the descent of Jeeva from the moon-world is described; how after descending through the various stages, he comes in contact with corn or paddy, and combines with it when it is not dried and made ready for food. When one eats the food, the Jeeva attaches himself to his semen. Even then, it is difficult to get into the human form; the semen may not reach a woman's womb, the man may have no sexual appetite or the woman may be barren. It may be the semen does not come into contact with an overy.

Then he will have to wait till he gets a chance by being eaten again by a man with his food etc. Even when he enters the womb, his troubles do not cease, he is enveloped in a thin membrane called amnion. At the time of birth, the Jeeva has to squeeze himself through a hole. The misery of the position may be imagined. Hence, the Upanished says "Let one be disgusted with samsaara" (Chaandogya- 7. 10.8) [27]

End of the first Paada of Chapter 3.



CHAPTER III SECTION (2)

Having thus described the afflictions of the Jeeva in its walking state, the Sootrakaara proceeds to point out the greatness of Paramaatman, just to create a thirst for knowledge of Brahman and for attaining it. This Chapter begins with an inquiry into the stage of the Jeeva in dream-world, in deep sleep and when in a trance. Though it may be expected that these subjects may properly be taken up along with the Adhikara*n*as of previous Paada, they are taken up here in this Chapter because they also show the greatness of Paramaatman that even in those stages of Jeeva, the Paramaatman is the Director

(1) Sandhya-Adhikara*n*a

This Adhikara*n*a deals with the dream state. The first two Sootras state the opponent's arguments.

The opponent seeks to establish that in dream state, the Jeeva is the Creator of the dreams. The Sootra states his question and relies on the authority of Sruti. It may be noticed that there is no question raised here as to whether dreams are substances or not, for, the reality of dreams is clearly expressed by Srutis,

2-2-1 संध्ये सृष्टिराह हि Sandhye srshti: Aaha Hi

In the dream state the creation (is by the Jeeva) for the Sruti says so.

Regarding the dreams, it is stated in Brhadaaranyaka thus: "There are no chariots in that state, no houses, no road, but he creates the chariots, the houses and the roads. There are no blessings, no happiness, no joys; he himself creates blessings, happiness and joys–ponds and puddles—For he is the Creator."

The question is "who is the Creator during the sleep stage, Jeeva or Paramaatman." The opponent says "Jeeva", for in the above passage 'He is the Creator", "he" is in juxtaposition with the word Jeeva; 'he' being the pronoun refers to a thing already mentioned, therefore here Jeeva. He also is designated in Prajaapati Vaakya, Chaandogya, as Satyasankalpa, one with a will which cannot be obstructed. [1]

3-2-2 निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च

Nirmaataaram cha eke Putraadaya: cha

Some (state the jeeva to be) the maker. And (the things made are) sons etc.

The referenee by the opponent is to the text from Kathopanishad which says "That Purusha who is awake, while those (all Indriyas) sleep, creating Kaama (desired thing)". Here, what is the "desirrd thing" is "son etc." because in a passage, sons are already introduced as Kaama, e. g. Yama tells Nachiketas, "You may request for all things, you desire". This is explained later as "choose sons and grandsons of hundred years". Therefore, here Kaama means sons and grandsons. The creator of sons and grandsons must necessarily be a Jeeva. The word 'cha' in the Sootra means 'eva', only.

Now the Answer is in the next four sootras. Though the Satyasankalpatwa is natural to Jeeva, still, in the stage of Samsaara, this power of his is hidden from him by the will of ParamaPurusha; therefore, the creation of these things cannot be the result of the will of the Jeeva. It is the Paramapurusha that creates such substances occuring in dream as cannot be experienced by any person other than the person concerned and as perish then and there, after having been enjoyed only by the person concerned

3-2-3 मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्

Maayaamaatram tu Kaartsnyena Anabhivyakta-swaroopatwaat

(This is merely wonderful creation of Paramaatman, because the true nature of Jeeva is not manifested.

Here *Tu* denotes the refutation of the theory advanced. i.e. that dreams are created by Jeeva. They are the wonderful and so are creations of Paramaatman He creates them, so as not to be experienced by anybody else but only by the dreamer alone and the dreams also die then and there. Though Jeeva has the power of Satyasankalpatwa (creating by will) still, such power is not manifest during the samsaara-stage ; hence, he cannot be the Creator. Regarding the passage in the second sootra, the Purusha mentioned there as creater is only Paramaatman according to the context, for, the later passage says : "All worlds inhere in Him and nobody transgresses Him. Therefore the words "*Sa Hi Kartaa*". (He is the Creator) must refer to Him, the well known Person. [3]

Then the question arises that if *Satyakalpatva* is the true nature of Jeeva, why should it not be manifest. This is answered by.

3-2-4 पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ

Paraabhidhyaanaat Tu Tirohitam Tata: Hi Asya Bandha-Viparyayow.

By the Will of the Lord, it is hidden (from Jeeva)—for the bondage and release (of Jeeva) are only because of that (His will). 'Tu' denotes refutation.

His (Jeeva's) natural power is hidden from him, because of his being guilty by the flood of *karma* existing from a long time. All is His Will as is clear from the passage "who can live here or in the other world if not all Pervasive Eternal Bliss (Paramaatman). He alone grants bliss to Jeeva": again, "After having attained the Eternal Light, the Jeeva gets his natural power manifested." [4]

How is this 'hiding of power' done ?

3-2-5 देहयोगाद्वा सोऽपि

Dehayogaat Vaa sa: Api.

Either because of connection with body or otherwise. '*Vaa*' shows the alternative.

When the Jeeva gets connected with the various forms and names of Prak*r*ti, such as, the body of man, or of a god etc. this hiding takes place. At the time before creation, when there is no manifestation in forms and names, the Jeeva is connected with the Moola Prak*r*ti in subtle form. Even then this power is hidden from Jeeva. Only when the Jeeva gets release and attains Moksha, this power becomes available and manifests itself [5]

Another reason is indicated in the next sootra,

3-2-6 सूचकश्च हि श्रुतेराचक्षते च तद्विदः

Suchaka: cha Hi Srute: achakshate cha Tat-vida:

Dreams indicate the good and evil to come , so it is stated by the Srutis and wise men who kuow Srutis.

The things (Chariots etc.,) occuring in dreams cannot be by the will of the Jeeva; for, it is stated by Vedas that these dreams are indicative of what is to come to Jeeva—good or evil. Such things are subject to the will of the Lord. The passages referred to are: "When engaged in an undertaking, he (the Jeeva) sees a fire woman in his dream, he will know that he will attain the fruition of his act; again, "When a Jeeva sees a dark man with dark teeth in the dream, he will know that his end is near." There is a text also on Swapna called Swapna-Adhyaaya. If dreams are said to be prophetic, the Jeeva cannot be the creator, because he cannot know what in future is in store for him. Besides, he will not create for himself anything but good; but the dreams indicate both good and evil. Therefore, the Paramaatman alone is the creator of dreams. [6]

(2) Tadabhaava - Adikarana

Next, the state of deep dreamless sleep is inquired into.

3-2-7 तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि च ।

Tadabhaava: Naadeeshu Tat-srute:-Atmani cha.

Dreamlessness (deep sleep) takes place in the Nadees) and in the Aatman (and in a certain flesh called Pureetat) because it is so stated in the *Srutis*)

The opponent says that it is said in the Srutis that the state (of Jeeva) in deep sleep is in Naadees, in a flesh (Pureetat) and in Paramaatman. He relies on the following texts 'when a person sleeps wtih his senses drawn in, unconscious of anything and does not see any dreams, he then enters into the Naadees (blood-vessels).", "He creeping through the blood-vessels rests on pureetat (Pericordum)" and when he sleeps, he is united with *Sat* (*Paramaatman*)"

Now, the question is whether the resting of Jeeva in sleep is in any of them at a time or in all of them at

the same time. The opponent says it must be in one of them only at a time; for the above passages are in different places and the resting is spoken in each place without reference to the others.

The reply is that in taking the view of the Jeeva resting sometimes in one place and sometimes in another, we do not give the fullest meaning to the three passaages, and in fact we are to overlook one or other of them. It is possible to reconcile all of them only by accepting the view that in sleep all the three are resting places for Jeeva. Thus, when we say that a person rests on a bed or on a cot or in a palace, it is as much as saying that rest he in all. Here, Paramaatman is the bed, the Pureetat the cot and the Naadees the palace. Therefore, the Jeeva rests always in Paramaatman; and He alone is the ultimate resting place. [7]

Another reason may be adduced for the above conclusion.

3-2-1 अत: प्रबोध: अस्मात्

Ata: Prabodha: Asmaat.

Because of the above. From Him (alone) is the awakening.

Because it is stated that the awakening always is from Paramaatman, the conclusion above stated is supported. The Chaandogya says "Coming from *Sat*, (the Jeevas) do not know it".

(3) **Karmaanusmrti Sabdavidhi—Adikarana**

3-2-9 स एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविधिभ्य:

Sa eva Tu Karma-anusmrti sabda Vidhibhya:

He is the same person, because of the Karma (to be worked out) and of recognition (that I am he) as well as the *Sruti* text and also Vedic injunction.

The question is whether the person that awakens is the same as the person who went to sleep. The Sootra says, yes.

The question really is whether when Jeeva sleeps, he loses all entity and unites with Paramaatman or not; The opponent says he loses all entity, because when a person is said to unite with Brahman, he must lose all his own characteristics, and the connection with the body can no longer be there So, the person awakening is a fresh Jeeva.

The true view is—Not so: (1) because of his want of knowledge of Brahman, he has to work out the load of his past Karma; (2) because, when he wakes up, he has the recognition that he is the same as the one who went to sleep; (3) because the sruti says so: "whatever they were before going to sleep —whether a tiger, a lion, a wolf, or a boar, a worm, a gnat or a fly—again they are the same (Chaandogya); and (4) because the Vedas prescribe injunctions to perform acts to attain Moksha or salvation. This is unnecessary if a Jeeva can attain it just by sleep.

Though it is said that Jeeva reaches Brahman in sleep, it does not mean that he has lost touch with the body or organ; it is only because of the rest needed by him on account of his strenuous activities, that he is said to go to Brahman.

(4) Mugddha—Adhikarana

Then the consideration is about "Trance" which Jeeva gets into sometimes. Is it 'death' or something different from it? The sootra says.

3–2–10 मुग्धेऽर्धसम्पत्तिः परिशेषात्

Mugdhe ardha sampattiः Pariseshaat

The state of a person in trance is half-death ; in no other way, can it be explained

Since no function is possible in a state of Trance, for the senses or for the Praa*n*a, it may be said to be death itself. But there is certainly a good deal of difference between a person who is dead and a person who is only in a trance. Hence, it is to be concluded that Praa*n*a (breath) is not altogether gone, bnt exists in the body in a subtle form. Therefore, it may be take to be half-death.

As there is no functioning of the body or senses and even of the Praa*n*a in a trance, we cannot say he is awake, dreaming or sleeping. However the breath cannot be said to be out of the body, for sometimes, the person in a trance, recovers from it.

(5) Ubhayalinga Adhikara*n*a

So far, the affictions which Jeeva has to undergo while in Samsaara have been shown up, so as to produce a aversion to this Samsaara. Now, to generate a thirst for attaining Brahman, it is proposed to describe the various excellent qualities, of Brahman; untouched by any imparfection. This Adhikara*n*a clears a doubt raised as to why Brahman, so closely related to and existing along with Jeeva should not be touched by the trials and difficulties of Jeeva, especially as in the Antaryami Braahma*n*a, the Brahman is said to exist in every one of the things of the Universe.

3–2–11 न स्थानतोऽपि परस्योभयलिंगं सर्वत्र हि

Na Sthaanata: Api Parasya Ubhayalingam Sarvatra Hi

"No imperfection in the Paramaatman, though existing in every place; for He is said, in all texts, to possess two characteristics".

The opponent relies on the texts "He who rests on Earth", "He who rests on the soul", "He who rests in the Eye" "He who rests in semen" which declare that

Brahman exists in all states or stages like Jeeva, and argues that though it may be that Brahman rests on these places because of his own free will (not out of karma), still the stain of evil smelling blood, etc., in which He falls, cannot but stick to Him.

The true view is: Not so! He is not polluted by any of these imperfections or impurities. For, it is said in the Srutis: "He is beyond reach of sin. He has no old age." "He is faultless and not smeared with imperfection". "He is having all His Desires always fulfilled. His will is not to be obstructed. All-Knowing and All-Wise." Again, in Bhaghavad Geeta, it is said, "He who knows me as one with no birth, without beginning, and the Lord of all the world....attains me." Also in Vishnu puraana, it is said "He is the Mightiest of the Mighty, who is not affected by sorrow, merits or sins". Thus. it is clear that He is not polluted by any imperfection but is possessed of all beneficient qualities; Him no blemish or imperfection can touch. He enjoys as His sport the directing of all things. [11]

Then, it is argued by the opponent, that every Jeeva, though his constituent characteristic is freedom from all sins, yet because of his connection with the human and other bodies of the different stages, becomes tainted with contact with them, so also in the case of Para Brahman; because the texts say, "To Him Earth is the body" and so on. It follows that imperfections must attach to Him because of the relationship with bodies, such as, Earth. This argument is stated in the next Sootra and refuted.

3-1-12 भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात्

Bhedaat iti chet Na Pratyekam Atadvacahnaat

If it be said, "Because of the different conditions", the reply is ; No! because, freedom from impurities is stated everywhere in whatever thing His existence is mentioned.

The text which states that He exists in every thing, also states at the same time, "He is Am*r*ta, i.e. immortal or eternal and free from imperfections. This is found in every verse. Hence He is perfect. [12]

3–1–13 अपि चैवमेके *Apicha evam eke*

Also because some others teach so.

The fact that though Jeeva and Paramaatman dwell in the same body, the one has to experience the fruits of his Karma, but not the other, is explicitly stated in so many words in some Saakhaas, such as, Ka*th*a and Mun*d*aka "Two birds of beautiful feathers, with similar qualities together dwell in friendliness in the same tree; one of them eats tastefully the fruits and the other does not eat but shines brightly on all sides." [13]

The argument, however, proceeds: It is said that the relationship with bodies is common to both Jeeva and Paramaatman; that connectin with body certainly is the cause of being subject to Karma; that is, He also assumes Names and Forms and becomes subject to Karma. How can then Brahman be not subject to Karma and liable to experience the fruits of His actions? The answer is:

3–2–14 अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्

Aroopavat Eva Hi Tat Pradhaanatwaat

Verily, He is as one without Form, because He is the Director.

Though He has entered into every body and becomes connected with it, He is like one without Form. He is himself the Director and Controller of things. He enters into every body in order to enable the Jeevas to assume various Names and Forms and undergo the fruits of their Karma; for, injunctions and prohibitions by Him can be only for those bound

by Karma. It is so stated, "whose body is earth, whose body is Jeeva—who, entering into them, directs and controls the Jeevas. Having entered the interior of the Beings, He controls and thus He becomes the Aatman (Soul, of All." Again in Chaandogya, "Akaasa (Paramaatman) is the Controller of Names and Forms; He is between (or without) them. He is Brahman." "Between them" means :-He is untouched by the effect produced by them. Thus, it is established that Brahman is possessed of both characteristics, freedom from impurities and fullness of all beneficient qualities." [14]

Next, the opponent says, "He may be free from impurities; but has He any qualities (gu*n*as) at all? For, in the famous passage, "Satyam *Gn*aanam Anantam Brahma", meaning, "Unchanging, shining, and without limitation is Brahman", it is shown that He is without any faults. He is also said to be mere Brightness, that is to say, He is not possessed of any qualities." The point is answered by next seven Sootras.

3–2–15 प्रकाशवच्चावैयर्थ्यात्

Prakaasavat cha avaiyarthyaat

Like Prakaasa (Brightness) (other qualities also); (the texts) thus not becoming meaningless.

Lest the passage Satyam, G*na*anam, Anantam should become meaningless, we accept brightness as the characteristic of Brahman ; so also with a view to give full meaning to the other words in the context, "He is All knowing, All Wise" and "That His powers are magnificient and various", we have also to accept the view that He is possessed of all beneficient qualities. Thus, He possesses the two-fold characteristics. [15]

3–2–16 आह च तन्मात्रम् *Aaha cha Tanmaatram*

And (the text) says only that much that He is Brightness.

Moreover, the word G*n*aanam teaches only that Brahman has Brightness as his essential characteristic and it does not negative the possession of other attributes, such as, beneficient qualities. [16]

3–2–17 दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते

Darsayati cha Atho Api Smaryate

The V*e*das show both ; it is also stated in Sm*r*tis.

Both characteristics, such as, freedom from imperfections and also being the treasure of all beneficient qualities are stated in V*e*daanta texts, such as, "He is without parts, without action,–tranquil, without fault, without experience of pain or pleasure. Again, "He is the highest Lord of Lords and the highest Diety of Dieties" In Sm*r*tis also, such as Bhagavad G*i*ta it is stated: "He who knows me as one without birth, without beginning, and the Supreme Lord of the Worlds," and again, in the same G*i*ta, the Lord says "I am the source of all worlds and I am also the place of cosmic absorption. There is none higher than Myself." [17]

The opponent again argues that because Brahman is said to be very like Aakaasa, conditioned in jars etc, the limitation of such things must attach to Brahman also. The Sootra says :

3-2-18 अत एव चोपमा सूर्यकादिवत्

Ata: Eva cha Upamaa sooryakaadivat

And for that very reason the comparison with the sun's image and the rest.

The Sootrakaara points out that Brahman is compared in Saastras to the Aakaasa and the Sun: "As the ether, though one, becomes separated into many in jars and the like, so the one Paramaatman also abides in many things, as also like the Sun on sheets of

water." Such comparison is possible only because the Brahman is without any imperfection and is a treasure-house of all good qualities and thus not affected by anything else. As the sun's purity is not affected by his being reflected, Brahman also remains unaffected. [18]

The opponent points out that the comparison is hardly apposite. The Sootra contains the question.

3-2-19 अम्बुवदग्रहणात्तु न तथात्वम्

Ambuvat agrahanaat tu Na Tathaatwam.

The Brahman is not reflected as sun is reflected in water: hence no such faultlessness.

'Tu' denotes the question (to be answered.) The Sun is perceived in water as existing by an illusion, though not existing there, Not so in the case of Paramaatman, for He is really existing in Earth, etc. as stated in the Srutis, "He who is in and out of the Earth". Hence, the opponent argues, 'it cannot be said that He is without faults:'

The answer to the above is :—

3-2-20 वृद्धिह्रासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामञ्जस्यादेवं दर्शनाच्च

Vrddhihraasabhaaktwam Antarbhaavaat ubhaya-saamanjasyaat evam, Darsanaat cha

The comparisons are taken up only to deny to Brahman limitations of space, as, increase and decrease as a result of abiding in all things. Only then, the two comparisons can be reconciled appropriately. (Comparison in consideration of (any) one point only) is seen from experience.

"What is meant is that the images of the sun in a lake or in a vessel or in a mirror of various shapes and sizes assume different sizes and shapes; but the sun itself does not undergo any change. So also, in the case of Brahman. Though residing in this world,

earth, water, etc. of different forms, It does not Itself increase and decrease in size. It may be noticed that while there is no contact between the Sun and the lake the ether is in contact with the substance in which it is contained; yet it is not affected. The illustrations are taken up for the perpose of proving that Brahman is unaffected by the changes in the things in which It indwells, and not to deal with the question of the being in actual contact or not with the substance. Only then the two comparisons can be appropriate. It may be that the first Aakaa*s*a comparison suggests the Bhaaskara doctrine, while the second the *S*aankara doctrine. But both the doctrines are refuted by Sootrakarara. Jeevas are not parts of Brahman, as suggested by Bhaaskara nor is it an illusion or image of Brahman as stated by *S*ankara, because in that case both comparisons cannot apply at the same time to either doctrine.

It is our experience in the world that comparisons are used only to emphasise the point considered, not that the similarities should exist in all matters, e.g. when we say that "the student is like a lion", the student is not like a lion in form; but he is the best of the students, just as lion is the best of the beasts. [20]

The opponent goes into another point; he says, 'In B*r*hat Aara*n*yaka it is said that there are two-fold forms (Moorta and—Amoorta) (i.e. (1) earth, water and fire. (2) air and ether) of Brahman; then it goes on to say "N*e*ti" "N*e*ti", ("Not this", "Not this") which means that Brahman has none of these forms.' So, he concludes, Brahman is mere existence without worlds. Therefore, there is no necessity for accepting qualifications for Brahman and so the view of double characteristics of Brahman cannot be sustained—

3–2–21 प्रकृतैतावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूय:

Prakrtaitaavatwam hi Pratishedhati Tata: Braveeti cha bhooya:

For the text denies the "so-much-ness" (limitations) of what are previously stated; it then also declares some more.

The interpretation put upon it is not correct, The passage referred to starts with "There are two forms of Brahman – gross and subtle", and purports to describe the gross and subtle things in the Universe as forms of Brahman, and ends with the teaching "Not this" "Not this". It is not possible to imagine that the Vedic Text having started to describe Brahman with various forms and having stated the various forms not known by other means, should at once turn round and deny all these as the attributes of Brahman Therefore, what is to be meant by N*e*ti N*e*ti must be "Not merely this (something alone)". Also, the Text continues to speak of some more attributes."There is nothing other higher than what is described as N*e*ti (not so). His name is the Unchanging among the Unchangings. Praa*n*as are unchanging. He is unchanging among them". That is to say us, above Brahman there is nothing, superior to It in form or attributes. Here, Praa*n*a means Jeevaatman, because Jeeva is always associated with breath. The Jeevas are unchanging, while the five elements, i. e. Moorta—Amoorta do change. Brahman is still more unchanging. For though Jeeva does not change, however by his karma, he gets related to bodies and thus gets increase and decrease in his knowledge; but Brahman is not so. Thus, the conclusion is that Brahman is not merely the soul of Ach*e*tana world described earlier but also the soul of the Ch*e*tanas mentioned later and Brahman is the Highest. [21]

Then, the opponent rejoins as follows :- At every perception of an object, there are two things—one the object, the other its existence (Asti) like "Pot is ;" "Cloth is". The perception of existence persists in all cognisances; but, the objects do not so persist. What persists is Satya, i.e. the Truth, and the other is mere illusion. Therefore (he argues that) there is nothing

wrong in denying by "Neti, the Universe which is mere illusion; ("Asti" is Brahman). These forms, etc. are mentioned in the first instance just to deny them later on as being merely illusory? The Sootra answers this:-

3-2-22 तदव्यक्तमाह हि *Tat avyaktam Aaha Hi*

But Brahman is not perceivable (through other than Saastras). So it is declared.

The word "Tat" denotes that Sootrakaara wants to emphasise the fact already established that Brahman is not to be known, except through Saastras and is not to be perceived by other means of proof. Also, in Taittireeya, it is said "His Form is not perceivable by proofs; as such He is not seen by eyes etc." So, the wrong argument that Brahman is mere Existence as seen by proofs is against authority.

3-2-23 अपि संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्

Api Samraadhane Pratyaksha-Anumaanaabhyaam

By meditation alone is He seen; so say the Sruti and Smrti.

The word 'Samraadhana' means loving meditation. Only through such loving meditation can Brahman be apprehended. Katha says: "Paramaatman cannot be reached by mere thinking, by mere devotion, nor by mere hearing (his names a number of times). Whomever He chooses, by him alone can He be reached. To him He reveals His own form". (i.e. His grace and choice fall only on him who lovingly meditates on Him). Again, the Lord says in the Geeta: "I cannot be seen either by recitation of Vedas or by Tapas; nor by mere making of gifts, nor by mere worship. Only by loving meditation, not looking forward to any other goal, is it possible to know Me." Therefore, the conclusion is:— Brahman is not to be perceived by any manner of proof, but only by Srutis.

can It be known. Therefore, It cannot become apprehended by Pratyaksha, as "It is", and the argument on the other side proceeding on that basis is not correct. Hence, the words "Neti" "Neti" mean only "not so much". It cannot deny the overlordship of Brahman of the Universe. [23]

Another reason is advanced by the next sootra to prove that the Universe of material and immaterial things is real—

3-2-24 प्रकाशादिवच्चावैशेष्यं प्रकाशश्च कर्मण्यभ्यासात्

Prakaasaadivat cha avaiseshyam Prakaasa: cha Karmani abhyaasaat

(Other Attributes also) like light (Prakaasa), etc. No difference. Prakaasa (perception) arises only in meditation repeated many times.

We will have to accept the Brahman's Rulership of the Universe just as we accept Brightness, Bliss, etc. as His attributes. For, persons like Vaamadeva (who have direct perception of Brahman) perceive Him not only as Light and Bliss but also as being clothed with these forms, e.g., the Rulership of the Worlds. Says Brhat Aaranyaka, "Seeing the real Brahman, the Rshi Vaamadeva realised "I was Manu and the Sun", "I am the Rshi, Kaksheevaan (i.e., "Brahman in me is the indweller of Manu, the Sun and Kasheeva Rshi" [24]

Thus the Adhikarana concludes with—

3-2-25 अतोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गम्

Ata: Anantena Tathaa Hi Lingam

Hence (Brahman) is clothed with limitless beneficient attributes; it is the characteristic mark (of Brahman) [25]

(6) Ahi Kundala Adhikarana

This Adhikarana proceeds to deal with the question as to in what mode can the world Achetana be said to constitute the form of Brahman.

It is shown by the passage, "Twofold is the form of Brahman" that Brahman has twofold forms. Here arises the question, "What is the nature of the relationship of the non-sentient world with Brahman; is the non—sentient world the same Brahman or of common class" or is it like Jeeva an attribute, i. e. a kind of body of the Brahman?

The first view is supported by the authorities that say that Brahman is All this, and by those where Brahman is stated to be different from the world. So, Brahman is both the same and also distinct from the World. These will be reconciled only when Brahman is the cause of the other—just as mud of the pot. In this case, all the imperfections of the world will get attributed to the Brahman.

Therefore, the second view is advocated, i. e. that Brahman belongs to the same class as the world, just as (in the case of cows), cowhood is the same in all cows Brahman—hood is common to Brahman and the world. But this also is inconsistent with the Texts which say that "Atman is All this" or "Brahman is All this." These speak of identity of one with the other.

Hence, the acceptable view is the third one; that like Jeeva, even nonsentient world is an attribute of Brahman which has this world as Its Body. See 2-3-42.

The first Sootra states the first view.

3-2-26 उभयव्यपदेशात्तु अहिकुण्डलवत्

Ubhayavyapadesaat Tu Ahikundalavat

Like the snake and its coil—because both are stated.

Both difference and identity are stated in the Texts. Hence, the opponent says that the relationship is like that of a snake and its coil; it is the same snake in both conditions i.e. when straight, when coiled; the Brahman is the same and also distinct, one in unmanifest form and the other in the manifest form. [26]

The second view is stated in the next Sootra –

3–2–27 प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात्

Prakaasaasrayavat vaa Tejastvaat

Or else like the ray of light and its abode—because both have the one characteristic i.e. brightness. (The word Vaa is used to set aside the first view.)

The opponent says that the case is analogous to that of light and its substance like the Sun etc., in which it abides. The two are different; but at the same time they are identical as both are Tejas (or brightness). In the same way, the non-sentient world constitutes the form of Brahman.

The third view (the correct view) is stated thus:

3–2–28 पूर्ववद्वा *Poorvavat vaa*

Or as already stated. The word Vaa sets aside both the earlier views.

Both the distinction and identity are to be reconciled when the nonsentient is an Amsa (portion) of the Brahman as stated in 2–3–42 and 45. Amsa is an attribute which is inseparable from its substance, like light from its abode, cowhood from the cow, quality from substance and body from its soul. Hence, by the use of a name of non-sentient substance, we mean not only that substance but also its indweller, the supporter which has the substance as its attribute. Thus, the passages like "Aatman is all this" is easily explained. It means that Brahman has all the world as His attribute. If in some places the texts seem to

speak of Brahman as distinct—as in Swetaswatara, "The nonsentient is impermanent, the sentient is permanent and the Contractor of both is distinct from them", these are easily reconciled by the view mentioned above. In this way no imperfection the world can be said to attach to Brahman. [27

Another argument in support of the third view is stated thus.

3–2–29 प्रतिषेधाच्च *Pratishedhaat cha*

And also because of the denial.

There are some passages, "This great unborn Soul, undecaying and undying", "By the old age of the body, this (Brahman) does not age", "without decaying without death." These passages deny to Brahman the properties of the nonsentient matter. Thus, it is to be concluded that the relation of the two, i. e. Brahman and matter is that of a distinguishing attribute and the thing distinguished. [28]

(7) **Para—Adhikarana**

It has been shown that Brahman is the cause of the whole Universe. Now is taken up for consideration the questisn whether there is any person higher than this Brahman. The doubt is raised because of certain texts which speack of Him as bridge, as limited in measure, etc.

The question is propounded by the Sootra.

3–2–30 परमतः सेतून्मानसंबन्धभेदव्यपदेशेभ्यः

Param ata: setoonmaana-Sambandha-Bheda vyapadesebhya:

(There is something) higher than this :—because of the designation as bridge and mention of measure, connection and difference.

The doubt raised by the Sootra is whether there is some entity higher than the Paramaatman determined as the cause of the world by passages like "From Him all these are born," or there is nothing higher. The opponent says 'there is,' and relies on passages like "The Aatman is the Setu (bridge)," and "After crossing this bridge," that show there is something beyond, which is to be reached by means of a crossing. Again, by the Texts, "Brahman of the four Feet" and "Brahman is of sixteen parts," he states that there is a limitation to Its measure, implying that there is some other entity unlimited as to space. And he adds, it is said he is the highest bridge of the Immortal; this suggests a connection between some entity to be reached and the bridge, (Brahman), the means of reaching it. Similarly, he takes the text "By that Purusha is all this filled. What is higher (Tata:) than that Purusha is without form and without suffering," which declares that there is something beyond. [30]

This view is refuted by the following six Sootras.

Answer: First, there is a specific authority to show that there is nothing higher than Para-Brahman. Brhad Aaranyaka says (see the 4th Adhikarana)—The Brahman which has been described by the word, "Neti" "Neti" is the highest and there is nothing higher. There is thus express negation of the view. The expression Setu or bridge is used in connection with Brahman only in the sense that He is the entity to prevent one world colliding with another and to keep everything in its own nature just as a bridge keeps water on either side from rushing towards each other. Again, as regards the passage about crossing, here the verb "*tr*" does not mean "to cross" but "to reach," as in the passage 'Tarati Vedaantam' which means that the person has completely learnt the Vedaanta. As regards the argument about limitation as to space, the context is merely for purpose of

teaching an easy way in contemplation (Upaasana) on Brahman, Just as in the case of the Upaasana where the mind is to be treated as with four legs and meditated upon as Brahman. Even an immeasurable thing is some time said to be measured of being conditioned as to space, because of its association with the place, like ether. As regards the further argument based on the passage, " He is the bridge to Immortal," the meaning of the passage is that He (Brahman) Himself is the means to reach Himself. This is analogous to the Text from Katha Upanishad which says, " Brahman is reached by him to whom He shows His Grace."

As regards the last argument, the passage relied upon is not properly understood by the opponent, for the word " Tata: " should not be understood as "than that" but as " therefore." The passage starts by saying that by knowing Him only, he crosses the Samsaara and that there is no other way of salvation. To explain the above, the passage continues, " there is no entity higher than He: none Bigger and that by Him is the world filled." Then comes the passage relied upon by the opponent which commences with the word " Tata: ". It means " Therefore, who medidate on that, the Highest, the formless and sufferingless, attain salvation, the others are doomed to suffering." The word 'Tata: ' indicates the reason why the Knowledge of Him is necessary for salvation - the reason being His being the Highest.

This answer is given by following six Sootras. The next Sootra repudiates the first argument of the opponent.

3-2-31 सामान्यात्तु *Saamaanyaat tu*

Because of the likeness (with the bridge)

By mere use of the word, " Setu," another Higher being cannot be supported. The word, " Setu " is

used by way of analogy only Just as Setu separates one sheet of water from another, He keeps the worlds and things therein without colliding with each other and each keeping to its own natural course. Thus, it is stated in Chaandogya, "This Aatman is Setu;" that means He is the supporter of the worlds preventing their forces coming against each other and keeper of chit and achit in their conditions and spheres. [31]

The second argument is repudiated by.

3-2-32 बुद्ध्यर्थः पादवत्: *Budhyarttha: Paadavat*

(The limitation is) for the purpose of meditation as in the case of feet.

The passages "Brahman has four feet" and "one foot (a quarter) of Him, is all beings" which suggest some limitation are purposeful for meditation, i. e. that one should meditate on Him in that form. This same idea is found in the passage, "speech is one foot (of the mind), praa*n*a is one foot, the eye is one foot and the ear is one foot" (Chaandogya). The reference to foot etc., is for the purpose of meditation only.

Then it is asked how one who is unlimited, can become limited even for purpose of meditation. The Sootra explains;

3-2-33 स्थानविशेषात् प्रकाशादिवत्

Sthaanaviseshaat Prakaasaadivat

Owing to the difference in place (i. e. situation) like in the case of light, etc.

Owing to the difference of places specified, such as, tongue, eye, etc., and the connection with them, the unlimited thing may be said for contemplation upon as limited, just as light, ether, etc., though pervading everywhere, are said to be limited by being connected with window, jar, etc.

The third argument is set aside thus :—

teaching an easy way in contemplation (Upaasana) on Brahman, Just as in the case of the Upaasana where the mind is to be treated as with four legs and meditated upon as Brahman. Even an immeasurable thing is some time said to be measured of being conditioned as to space, because of its association with the place, like ether. As regards the further argument based on the passage, "He is the bridge to Immortal," the meaning of the passage is that He (Brahman) Himself is the means to reach Himself. This is analogous to the Text from Katha Upanishad which says, "Brahman is reached by him to whom He shows His Grace."

As regards the last argument, the passage relied upon is not properly understood by the opponent, for the word "Tata:" should not be understood as "than that" but as "therefore." The passage starts by saying that by knowing Him only, he crosses the Samsaara and that there is no other way of salvation. To explain the above, the passage continues, "there is no entity higher than He: none Bigger and that by Him is the world filled." Then comes the passage relied upon by the opponent which commences with the word "Tata:". It means "Therefore, who medidate on that, the Highest, the formless and sufferingless, attain salvation, the others are doomed to suffering." The word 'Tata:' indicates the reason why the Knowledge of Him is necessary for salvation – the reason being His being the Highest.

This answer is given by following six Sootras. The next Sootra repudiates the first argument of the opponent.

3-2-31 सामान्यात्तु *Saamaanyaat tu*

Because of the likeness (with the bridge)

By mere use of the word, "Setu," another Higher being cannot be supported. The word, "Setu" is

used by way of analogy only Just as S*e*tu separates one sheet of water from another, He keeps the worlds and things therein without colliding with each other and each keeping to its own natural course. Thus, it is stated in Chaand*o*gya, "This Aatman is S*e*tu;" that means He is the supporter of the worlds preventing their forces coming against each other and keeper of chit and achit in their conditions and spheres. [31]

The second argument is repudiated by.

3–2–32 बुद्ध्यर्थः पादवत् : *Budhyarttha: Paadavat*

(The limitation is) for the purpose of meditation as in the case of feet.

The passages "Brahman has four feet" and "one foot (a quarter) of Him, is all beings" which suggest some limitation are purposeful for meditation, i. e. that one should meditate on Him in that form. This same idea is found in the passage, "speech is one foot (of the mind), praa*n*a is one foot, the eye is one foot and the ear is one foot" (Chaand*o*gya). The reference to foot etc., is for the purpose of meditation only.

Then it is asked how one who is unlimited, can become limited even for purpose of meditation. The Sootra explains;

3–2–33 स्थानविशेषात् प्रकाशादिवत्

Sthaanaviseshaat Prakaasaadivat

Owing to the difference in place (i. e. situation) like in the case of light, etc.

Owing to the difference of places specified, such as, tongue, eye, etc., and the connection with them, the unlimited thing may be said for contemplation upon as limited, just as light, ether, etc., though pervading everywhere, are said to be limited by being connected with window, jar, etc.

The third argument is set aside thus :—

3-2-34 उपपत्तेश्च *Upahatte: cha*

On account of appropriateness.

The argument based on the statement " He is the bridge of Immortals " is to be denied, for, it is really appropriate to understand the passage as meaning "He is Himself the means to attain Himself, the Immortal." For, it is clear from the following passage in Mun*d*aka " This Paramatman cannot be reached by mere thinking, or by mere meditation or by hearing many times. He is to be reached only by him whom He chooses. To him He reveals His Form." So the object of attainment and the means of attainment are the same (Brahman). [34]

Now, the fourth argument is repudiated.

3-2-35 तथाऽन्यप्रतिषेधात् *Tathaa anyapratishedhaat*

And, because of the denial (of anything higher)

The real meaning of the passages relied upon is not what the opponent says, (i e) that there is some thing higher than Brahman". For, many Texts to be quoted do proclaim that there is nothing higher than Brahman. "No one there is to control Him (Brahman)" " None more subtle, nor more big." The passage " Tata: yat Uttarataram, etc." means only that because the Purusha mentioned below is Higher than any other, one who knows this Person, formless, sufferingless, attains release. This conclusion is in accord with the words at the beginning of the passage, " Knowing this he crosses the Samsaara. No other way for salvation."

That the passage in Taittireeya quoted, that is, "there is none to control Him" refers to the Parmaatman is clear from the passage next following, which states that the Person referred to in the above quotation is the same as the Person indicated in the Anuvaaka beginning with *Adbhya: sambhoota:*" and also the eight

*R*ks beginning with "Hira*n*ya garbha:" Again, the same Person is described as dwelling in the waters and worshipped by Nityasooris in that Pra*s*na beginning with "Ambhasya Paare."

The above view is strengthened further in the next Sootra.

3–2–36 अनेन सर्वगतत्वमायामशब्दादिभ्य:
Anena Sarvagatatvam aayaamasabdaadibhya:

By Him is all pervaded, because of the word stating. His Ominiscience etc.

The omniscience, All Pervasiveness of Brahman over all is clearly stated in the following passage. " By that Purusha is all this pervaded." " Narayana exists pervaditg all things in and out," "He is Eternal, omnipresent, all pervading, in highly subtle form, and without decaying; the wise perceive Him as the material cause of all things existing". These declarations deny the existence of anything higher. The word, "Aadi" in the Sootra is used to refer to other passages "Aatman is all this" etc.[36]

(8) **Phala—Adikara*n*a**

So far, the Paramaatman has been described as the ocean of all noble qualities and free from all imperfections and that He is Higher than All. He is to be shown in this Adhikarana as the Siddh*o*paaya, i.e. the Eternal (already Existent) means of attainment, i.e. the giver of the fruits. It is to be noted that the Saadhy*o*paaya, the means to be performed to attain Him, such as meditation, (or any action)is dealt with in the next Paada; hence, it is proper that in this Paada which deals with Paramaatman and his qullities, He is described as Siddh*o*paaya i.e. his prime quality as the giver of the Eternal Bliss etc. is dealt with here.

3–2–37 फलमत उपपत्ते: *Phalam ata: Upapatte:*

From Him comes the fruit; appropriately so.

Doubts arise as to whether the Parama Purusha, pleased with the worship to Him is the bestower of the fruit i.e. Apavarga (reaching Him) etc, or is it merely the consequential result of the Sakti or power of the work, done by a person desirous of the fruit, known as sacrifice, gifts, homa and meditation, prescribed by Vedic injunctions, like "Peform sacrifices" or "Practice meditation". The opponent says it is the latter, for, the Vedas declare by injunctions like "Perform sacrifice", "Practice meditation" to sacrifice and meditate for the purpose of attaining Bhoga (fleeting pleasures) and also for Moksha (salvation or freedom). Doubt may arise as to whether these works, such as, sacrifice, gift, homa and meditation give through their own force or sakti the desired end, or whether it is a sentient being pleased with our actions bestows these rewards. The opponent says; it is the actions that act as the cause of the rewards. For, he says, we see in this world fruits are yielded directly or indirectly by actions, as in the case of anointing the body with oil or in the case of cultivation operation (without the intervention of agency). Also, the Veda declares "Perform sacrifice, if you desire Swarga", "Meditate on Self" etc. without mentioning an intervening agency; so, the work alone is the bestower of the rewards. To a question put to him as to how these actions which are transitory and come to quick end can be the cause of the result coming later on after death, he rejoins by saying it must be due to some power or sakti generated by the actions for producing the results, named 'Apoorva'. (The word means something not otherwise known except one indicated by the injuctive phrase.)

Answer: The injunction in the Vedas means only that it is proper that these actions are to be done by persons desirous of rewards. There is nothing in the passages themselves to imply an "Apoorva". On the other hand, the root meaning of the word 'Yaja' is to worship a deity. From certain texts also tacked on to

injunctive phrases, it is clear that is the diety that pleased with worship, gives the reward. "He(the Jeeva)approaches the Vaayu Devataa with the share of the offerings due to Devataa and the Deity makes him rich" There are other *S*rutis like, "Sacrifice and charities all these done in the past or present or to be done in the future, all these He bears who is the nave of the Universe. He is Agni, He is Vaayu, He is the Sun and He is the Moon." Again, in the Bhaghavad Geeta, "He (the doer) with earnest faith worships the deity and he obtains the fruits (given by Me) through the said Deity." "I am the enjoyer of sacrifices and also the giver of the fruits." And again, "The Jeeva, by his Karma, worships God and obtains its fruition." Lastly, "You (Arjuna) will by his Grace attain tranquillity and peace, i.e. the Eternal Bliss."

These texts clearly show that the Parama Purusha, being pleased with the worship done to Him, bestows on the devotee the fruits of his action. There are analogous instances in this world. A man cultivates the lands, gathers the harvest, and with the harvest thus gathered, he approaches the King either personally or through his servant and the King being pleased, gives him due reward."

The word'Upapatte:'in the Sutra denotes that an action momentary in nature cannot be the cause of the fruits to come in future. It is appropriate only if we accept the view that the All-Ruler alone who is all-Knowing, all-Powerful, All-Merciful, Supremely generous, and Eternal without beginning or end, bestows on the worshipper all fruits, being pleased with his worship. [37]

There is an express authority also for the above view.

3-2-38 श्रुतत्वाच्च *Srutatvaat cha*

Because of the word in the Sruti.

For, the B*r*had Aara*n*yaka says "He the great Aatman unborn is the giver of food and the giver of wealth."

Also in Taittireeya it is said "He alone is the giver of Bliss". [38]

The next Sootra continues and states the view of the opponent as supported by the authority of Jaimani.

3–2–39 धर्मं जैमिनिरतएव *Dharmam Jaimini: Ata: eva*

Jaimini opines that Dharma itself is the giver of the fruits because of the reasons and Vedic words.

As stated already. the appropriateness of the view is supported by reference to massaging of the body and cultivation (of land as we see in the world) and also by reference to the sakti and power generated by the action, etc.

This view is also supported by the Texts "Let the person desirous of pleasure perform sacrifice", and "The Upaasaka of Brahman attains salvation" which indicate that the Dharma or the action is the cause of the fruit and not Eeswara. [39]

The next Sootra answers it by referring to Sootrakara's own opinion.

3–2–40 पूर्वं तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात्
Poorvam Tu Baadaraayana: Hetu-Vyapadesaat

But Baadaraayana reiterates his View already stated because it is shown by *S*rutis that He is the cause cf fruits.

The acceptance of the opponent's view means abandoning the express statement of the Veda and the assumption of Apoorva which is not supported by V*e*da. While from the context of the words succeed-

ing, the meaning is clear(to the effect that Brahman alone is the cause of the fruits); it is not logical to invent another giver of the fruits. It may be that the injunctions state nothing about it, yet it is to be accepted. For example, in the injunctive clause relating to 'Raatrisatra'(a yaaga)thers is no mention of any fruit or reward ; even so, from the context of the words succeeding, we understand that the performer of the sacrifice attains fame. Likewise here the grace of a diety is to be understood as the cause of the fruits from the succeeding statements. In the Texts already quoted it is said that Vaayu is the giver of the fruit. This means nothing more than that Brahman as the dwelling tenant of Vaayu gives the fruit. So also in the case of other Deities. [40]

Thus ends the 2nd Paada of the third Adhyaya.



ADHYAAYA III — PAADA III

Enough has been said to show up the miseries and horrors of Samsaara and of the going to and returning from the various celestial and internal regions without reaching Eternal beautitude; thus a strong desire is created to reach the Highest Aatman (the abode of Eternal Bliss) the bestower of all rewards.

Now in this third Paada, is shown the way how to reach Him, i.e. the way of meditation. The question then is as to the nature etc., of the different forms of meditation on Brahman which the Vedantic Texts prescribe, i.e. the different Vidyaas as they are called. As a preliminary to such enquiry, it has to be examined whether a Vidyaa of the same name, or same nature occurring in several Upanishads is to be treated as one or different as relating to different Vedas.

(1) Sarva-vedaanta-pratyaya—Adikara*n*a

The general rule as to how to understand the Vidyaas described in the various Upanishads, especially when they bear the same name and are of the same nature etc., is stated in the First Sootra: The purpose of such study is to understand that the contents relating to one Vidyaa described in various places should be combined in one meditation (Gu*n*a Upa—samhaara). Indeed, in the P*u*rva M*i*maamsa i.e. the earlier portion of M*i*maamsaa, relating to sacrifices, (rites and ceremonies), various rules of interpretation have been laid down for being followed ; but here the question is whether those rules are applicable here also. The settled rule in P*u*rva M*i*maamsa is that all karmas (rites and ceremonies) wherever described are the same, if their names, their forms, the injunctions relating to them and the fruits are the same. The Sootra states that the same rule applies here also.

3–3–1 सर्ववेदान्तप्रत्ययं चोदनाद्यविशेषात्

Sarva-Vedaanta-Pratyayam Chodanaadi-Aviseshaat

(Vidyaa) stated in several Vedaanta Texts is one, if the injunction, etc., relating to it are not different.

(For eample) The question is whether Dahara Vidyaa which is mentioned in several places in V*e*daanta is one or different. So in the case of Akshara vidyaa, Vaiswaanara vidyaa etc.

The opponent says that Vidyaas though bearing same name, are each different from the other, and relies on the two Mimamsa rules (1) Abhyaasa, i.e. repetition (2) and Prakara*n*aantara, different contexts. Thus, in Chaandogya, Dehara is referred to and described. Again, B*r*hat Aara*n*yaka and Taittireeya speak of Dahara Vidyaas. They must be different because there is no necessity to repeat the same thing over again, unless it be different, so says the opponent.

Besides, if it is explained that the repeated mention is for the purpose of supplementing its qualities or nature, he points out that there is no such supplementation. Therefore, the mere repetition is to show distinctness. Again, the mention of the Vidyaa is in different contexts. Hence also.

Answer : it is the rule (prescribed) that where the injunction, form, fruit and the name are identical, the actions, though there is repetition, should be taken to be the same. For, there is really no repetition, as the injunction there is addressed to different sets of people -people belonging to different Saakhaas (branches) of the Vedas. Hence, the repetition does not matter. The second of the above rules also does not apply, for, the contexts, as explained above are not different. So the Meditator should combine all qualities mentioned in each of the branches of the Vedas for the purpose of his meditation. The same consideration applies in the case of the Akshara Vidyaa etc. [1]

The Sootrakaara refutes the basis of the argument of the opponent.

3-3-2 भेदान्नेति चेदेकस्यामपि

Bhedaat Na iti Chet ekasyaam Api.

If it is contended (that the Vidyaas are not one) on account of difference (inferred by repitition), No, even in the case of its being (repetition there can be).

If it is said that owing to the repetition the difference is to be inferred, the answer is: even in the case of one single Vidyaa there may be repetition for the purpose of instructing disciples of different classes. (Saakhaas). [2]

The next Sootra sets aside the opponent's argument on which he considered that the Mimaamsaa-rule is not applicable to Upanishad-Vidyaas.

Here, the opponent refers to Akshara Vidyaa in Mun*d*aka upanishad which says: "This Brahma Vidyaa is to be taught only to those who have performed the ceremony of *S*ir*o*vrata—the ceremony of carrying a pot of fire on the head." These are only Aatharva*n*ikas (followers of Atharva V*e*da). An Akshara Vidyaa is mentioned also in *S*ukla Yajur-Veda, B*r*hat Aara*n*yaka - Gaargi Braahma*n*a. The description there tallies with the other in four matters (name, form, object and injunction). The opponent argues that this restriction of practice to Atharva*n*ikas shows that the Mimaamsaa rule is not applicable in Upanishads for it cannot be intelligently explained, unless the Akshara Vidyaa in each case is different from the other.

To answer this is the next Sootra.

3–3–3 स्वाध्यायस्य तथात्वे हि समाचा रेऽधिकाराच्च सववच्च तन्नियमः

Swaadhyaayasya Tathaatwe hi Samaachaare Adhikaaraat cha Savavat cha Tanniyama:

> That restriction of instruction is only in the case of recitation, because in that case only the text (Mun*d*aka) requires the *Sir*ovrata Ceremony (as preliminay); this is pointed in the Text named Samaachaara. The restriction is like in Savahomas.

The ceremony of *S*ir*o*vrata is not for the purpose of meditation, but is required only as a necessary preliminary qualification to the Adhyayana or study (recitation) of Man*d*aka. This is clear from the words, "one who does not perform the ceremony is not qualified to study". In the Text Samaachaara, (a book containing rules for performance of Vedic rites) this ceremony is mentioned as V*e*da vrata and not as Upaasana- vrata. The word Brahma Vidyaa in the passage quoted must be understood as meaning only V*e*da Vidyaa (Veda Text)

The Sootra quotes an analogy; the analogy taken from the sooryahoma, The oblations named sawahomas (starting with sapta surya and ending with Sata-odana) which is to be offerred in one secrificial fire lit according to Atharvaveda and not in the fires of other Vedas. [3]

3-3-4 दर्शयति च *Darsayati cha,*

Sruti also discloses this.

Thus, Chaandogya dealing with Dahara Vidyaa starting with the words, "That which is within the Aakaasa in the heart) is to be meditated upon", goes on to describe the object Aakaasa inside as possessing eight qualities, such as, "free from all imperfections". Taittireeya also enjoins meditation on the object inside (the heart) without giving any description. For the purpose of meditation therefore the description given in the Chaandogya must certainly be taken along. [4]

Thus, the oneness of all Vidyaas has been established. The last Sootra explains the purpose of the view that the Vidyaas are one.

3-3-5 उपसंहारोऽर्थाभेदाद्विधिशेषवत् समाने च

Upasamhaara: Arthaabhedaat Vidhiseshavat Samaane cha

When Vidyaa is the same, the Gunas should be combined, for the purpose is the same as in the case of Vidhisesha (auxilliaries subserving the injunction.)

When the Dahara Vidyaa mentioned in various places is one, the qualities of the Vidyaa mentioned in one place must be taken for purpose of meditation in combination with those in the other places also. Why? For, the qualities mentioned in one Veda are, like other qualities in another Veda, to subserve the main meditation everywhere. [5]

(2) Anyathaatva—Adhikara*n*a

It has been shown that from non-difference of injunction, form, name and the fruit, unity of meditations is to be established. Then, certain Vidyaas (meditations) are taken up for examination. In this Adhikara*n*a Udgeetha Vidyaa is taken up for consideration.

The Udgeetha Vidyaa is taught both in the Chaand*o*gya and B*r*hdaara*n*yaka. The opponent argues that since all the four elements are present, the Vidyaa in the two places is the same. In the B*r*hadaara*n*yaka, it is said that the D*e*vas desired to defeat the Asuras with the help of Udgeetha and did so. Thus, by meditating on Udgeetha, as Praa*n*a' the success against enemies is assured. In Chaand*o*gya also the same thing is said; it begins by saying that the Devas took on hand Udgeetha with confidence that they would defeat the Asuras. In both places, the ultimate gain is said to be the same; same is the name. The form and the injunction to meditate also are the same. So it is argued that they are the same. But the real veiw is that they are different.

In the following Sootra the opponent sets aside the siddhaantin's view and states his own—

3–3–6 अन्यथात्वं शब्दादिति चेत् नाविशेषात्

Anyathaatwam Sabdaat iti Chet Na Aviseshaat

If it be said by Siddhantin "Not same because there is a difference in text", "No !, because no difference."

Siddhaantin thinks that there is certainly difference in the form of meditation; for, in Chaand*o*gya it is said that the D*e*vas meditated on Udgeetha as Praa*n*a: but in the other (B*r*hadaara*n*yaka), the Praa*n*a was appealed to and requested to sing and Praa*n*a did so. In the latter case, the meditation is to the effect that the singer (doer) is Praa*n*a itself; but in the former, meditation is to the effect that the object of singing i.e. Udgeetha itself is Praa*n*a. Hence, they are different.

This argument of Siddhaantin is set aside by the opponent by pointing out that Udgeetha is stated in both the places as the instrument to be sought for success over enemies, "Udgeethena atyayaama". Udgeetha is therefore the object of singing to be meditated as Praana, the request to Praana to sing in Brhadaaranyaka must be taken to mean that what is sung is itself as the singer (i.e. the object and the subject are considered as the same, just as we say, "Rice cooks"). [6]

Answer: The two are different. For, in the Chaandogya, it is laid down that the meditation is to be on the syllable Pranava which should be prefixed to it, because Upanishad begins by saying "meditate on this syllable, 'OM' which is the first part of Udgeetha" Hence, what is to be contemplated upon is only Udgeetha Pranava, So Pranava is to be viewed as Praana. But in Brhadaaranyaka, there is no such introductory caution to restrict the word Udgeetha. Hence, according to this Upanishad, the whole Udgeetha (not merely Pranava) is to be taken. Hence, the difference cannot be set aside. Therefore, as stated in Brhadaaranyaka the Udgaata, himself the singer of the Udgeetha is to be meditated upon as Praana and not a part of Udgeetha.

This answer is stated in the next Sootra.

3-3-7 न वा प्रकरणभेदात् परोवरीयस्त्वादिवत्

Na Vaa Prakarana-Bhedaat Parovareeyastvaadivat

No Unity because of the difference in the context (subject matter) like Parovareeyastwa (being higher than the high)

As stated already, there is difference in the subject matter treated in the two places. An anology is given from the same Upanishad. There are two kinds of meditation in each of which Udgeetha Pranava is to be viewed as Paramaatman. In one case, the

Pra*n*ava is to be meditated upon as Paramaatman with the attributes of "being higher than high" and in the other, as having a golden form. The attributes are different and so are the meditations. Thus, in the case under consideration, in view of the difference in the object of meditation, there is no necessity to resort to the argument of identifying the Kartaa (the doer) and the Karma (the object of the meditation). Therefore, Chaand*o*gya deals with a meditation of Udgeetha Pra*n*ava (the object of singing) as Praa*n*a, while in B*r*hadaara*n*yaka the Udgeetha (the singer) is to be viewed as Praa*n*a. [7]

The opponent persists and argues that there is identity in name. To this, Sootra replies.

3–3–8 संज्ञातश्चेत् तदुक्तम्, अस्ति तु तदपि

Samgnaata: chet Tat uktam Asti tu Tat api

If it is contended that they are the same because of identity of names; such identity of names is possible for different Vidyaas also.

Sameness of names is not conclusive, as in the case of Agnih*o*tra; there is the ordinary daily Agnih*o*tra and one prescribed in a sacrifice Satra yaaga called Kundapaayinam Ayana. They are not, however the same. Even here, in Chaand*o*gya, in the first part, the name Udgeetha Vidyaa is used with reference to a number of Vidyaas. [8]

Another reason is given for the above view in the next Sootra.

3–3–9 व्याप्तेश्च समञ्जसम् *Vyaapte: cha Samanjasam*

Because the topic continues further; hence the view is appropriate.

The meaning of the above is that it is but appropriate to take the passage in Chandogya as referring to only Pra*n*ava, because both in the beginning and in

the passage succeeding, the same subject of Pra*n*ava is continued. Hence, the Praa*n*opaasana which is between the two must be taken to refer to Pranava only. [A term denoting the whole may indicate part only: e.g. 'cloth is burnt' meaning a part of cloth is burnt] [9]

(3) Sarva Abheda—Adhikarana

The next Vidyaa considered is the Praa*n*a Vidyaa which is prescribed both in Chaand*o*gya and in B*r*hat-aara*n*yaka as well as in Kowsheetaki; it is said in all places that Praa*n*a should be meditated upon as the oldest and the best. The Vidyaas mentioned in the first two are certainly identical. The doubt is whether the Praa*n*a Vidyaa taught in the Kowsheetaki is also the same. The opponent says, there is some difference and so they are not the same, for in the first two, i.e. Chaand*o*gya and Vaajasan*e*ya (B*r*had aara*n*yaka) along with the qualities of Praa*n*a being oldest and best there are mentioned also other qualities in this connection, such as, possessing Vasish*t*hatwa etc. the qualities of speech, eye, ear and mind. But in the Kowsheetaki no such additional qualities are found. Hence, he says, because of this difference in the object of meditation, there arises a difference in Vidyaa also. This the Sootra sets aside as untenable.

3–3–10 सर्वाभेदादन्यत्रेमे *Sarva-abedaat Anyatra ime*

Because of the non-difference in any particular the additional qualities (statcd in some place) should be taken in other place.

True, in the Kowsheetaki, the qualities of being "Vasish*t*ha" -being the richest, etc. are not found in connection with Praa*n*a. However, the qualities of being the best and oldest are to be established only by proving that the Praa*n*a is possessed of the qualities of the organs i.e. being the richest ete; for without the knowledge that Praa*n*a is the cause of the qualities of the organs such as speech, Praa*n*a cannot be known to

be best etc. So, those qualities are to be taken up for meditation in Kowshitaki Vidyaa also. There is no difference in the method. [10]

(4) Aananda—adhikarana

This Adhikarana states that just as the qualities of being rich should be taken up in all Praana vidyaa, so also the qualities of Aananda, etc., should be taken along in all Bramha Vidyaas.

3-3-11 आनन्दाद्य: प्रधानस्य

Aanandaadaya: Pradhaanasya

In all meditations on Brahman, Bliss and other qualities should be meditated upon; for Brahman, the object of meditation is the same everywhere. (Note the word "Abhedaat" found in the previous Sootra is to be understood here.)

The qualities of Brahman referred to are five in number, Satya, Gnaana, Aananda, Ananta and Amala (unchanging, effulgent, blissful, limitless and pure) only four of the qualities are mentioned in Taittireeya Aananda Vidyaa, while the fifth, the Amalatwa also is mentioned in Akshara - Vidyaa in Mundaka. The opponent argues that the qualities mentioned should be restricted to the context only and not be taken to other places or contexts. Again, if it is said that all qualities mentioned anywhere should be taken together for meditation, meditation will become impossible because of the qualities of Brahman being countless.

Answer: The qualities are of two kinds-one, a constituent characteristic without which the object cannot be known and from which it cannot be separated "Swaroopa-niroopaka", and the other, Niroopita Swarropa Viseshana, the qualities attaching to the object already ascertained. The above five qualities are of the constituent characteriatic nature. Hence, whenever Brahman is to be meditated npon, these qualities also must be meditated upon. [11]

Then, the opponent argues that there are other qualities of Brahman mentionid in Taittireeya. Are they also to be taken up for meditation (as they seem to be of the first kind).

The question is answered by the Sootra.

3-3-12 प्रियशिरस्त्वाद्यप्राप्तिरुपचयापचयौ हि भेदे

Priyasirastwaadyapraapti: upachayaapachayow hi Bhede.

The qualities of having affection as his head, etc., cannot be taken along, for, in case of possessing such different organs it will lead to difference in the size of Brahman.

Indeed, like the essential qualities of Brahman, Bliss, etc. other qualities also are mentioned in Taittireeya to the effect "Priya (delight in seeing a thing) is his head, moda (pleasure in obtaining) is his right wing, pramoda (joy in enjoying) is his left wing, Aananda (extreme pleasure) is his trunk, and Brahma (the remainging part) is the tail that supports them all."

They are used only to make up a representation of Brahman in human form. But these are not real qualities of Brahman, If we attribute to Brahman such organs as head, hand feet, etc., it will mean Brahman is liable to change in size and form. This is against the attributes of Brahman already established, such as All pervading and Unchanging. [12]

The Sootrakara then points out the difference in the nature of the qualities of the first kind and of the other in order to make us understand that even the real qualities mercy etc. can not be meditated upon in all Vidyaas.

3-3-13 इतरे त्वर्थसामान्यात्

Itare Tu Arttha saamaanyaat

The other qualities (other than those mentioned in the previous Sootra) are to be meditated, for they are like Brahman, the main object.

Since Brahman is to be distinguished by the possession of attributes of Aananda etc., there is a difference between them and other innumerable qualities like might, mercy, etc.

"But then, if possessing the head, etc., is not the quality of Brahman why then mentioning them at all?" queries the opponent.

3–3–14 आध्यानाय प्रयोजनाभावात्

Aadhyaanaaya-prayojanaabhaavaat

For the purpose of knowing, no other purpose.

The Upanishad starts by saying "Brahmavid attains the Highest" and goes on to say that Brahman is Aanandamaya (All Bliss). To help the meditator to realise this state of Aananda, the Upanishad divides the Bliss into Priya, Moda, Pramoda etc., and gives them shape also, such as, head, parts, etc., as a step for the purpose of easy understanding. [14]

3–3–15 आत्मशब्दाच्च *Aatma Sabdaat cha*

Because of definition as Aatman.

Another reason given for the above view, is that is, the qualities of having head etc., are not real. As Aanandamaya is stated as Aatman which is an object without parts or organs. [15]

But the opponent questions this statement. The word Aatman in the passage "Anyontara Aatma" does not refer to the Highest Self. The answer is—

3–3–16 आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात्

Aatma Grheeti: Itaravat Uttaraat

Aatman is to be understood as the Highest self as understood elsewhere; and also because of the subsequent passage.

The word Aatman in the passage under reference means the Highest soul, as understood in the passage

from Aitar*e*ya, "the Universe was single Self in the beginning." Also in the Taittireeya, the later passage says, "He willed to become Many and to be born. The pronoun 'He' here refers to Aatman referred to earlier and the power of willing can apply to a Ch*e*tana only. [16]

But then the opponent argues; in the previous passage in Taittireeya, the word Aatman is used in connection with Praa*n*amaya and Man*o*maya. There 'Aatma' cannot mean the self or soul; similarly, here also. The question and the answer are found in the Sootra.

3–3–17 अन्वयादिति चेत् स्यादवधारणात्

*Anvayaa*t *iti chet Syaat avadhaaranaat*

If it is argued on the ground of context, it should be so because of ascertainment.

Even taking the context, it is to be noticed that the Upanishad starts by saying that from this Aatman sprang Aakaa*s*a etc. Here, Aatman cannot but meen Paramaatman. To explain what this Aatman is, the Upanishad tries by reference in the first instance to material objects. After enumerating step by step, that this Aatman is Annamaya, Praa*n*amaya, Man*o*maya, and Vig*n*aanamaya, it leads the meditator to the final stage that Aatman is Aanandamaya. This is called Sthoola Arundhatee Nyaaya. When a newly wedded couple are made to see the star Arundhati (the symbol of faithfulness) the pur*o*hit first of all directs their attention to a nearby star as Arundhati and then he goes on step by step to the real star of Arundhati by showing it being near, above, below, etc. In the same way, the Upanishad teaches the meditator the real Brahman by calling him by external objects like Annamaya, Praanamaya etc. as Aatman, and then leads finally to Aanandamaya the real Self. Just as the teacher utters the name Arundhati at every stage in

his endeavour to show the real thing, so also the Upanishad uses the word Aatman at every stage of teaching to denote only the Highest Self. So, by the word Aatman in every stage only Paramaatman is to be understood, though Annama*a*ya, Praa*n*amaya etc. are not real Aatmans.

Hence, having Priya as head and the like are not the qualities of Aatman; and His constituent characteristic qualities only are to be meditated upon along with Him. [17]

(5) Kaaryaakhyaana—Adhikara*n*a

In this Adhikara*n*a, further investigation is undertaken in respect of Praa*n*a Vidyaa. In Chaand*o*gya, occurs the passage "It (Praa*n*a) asked what will be my clothing? They (senses) replied 'water'. Hence, followers of V*e*da, when taking food, cover up with water both before and after eating. One that thus meditates obtains clothing and is saved from being naked." The reference here is to sipping of water (Aachamana) before eating and after finishing it But Vaajasaneya, after mentioning water as the clothing of Praa*n*a goes on, "one that thus meditates should perform Aachamana, when about to take food, and also after taking food he should do Aachamana. Then will he make the pra*n*a clothed (not naked)." That is, by Aachamana Praa*n*a is clothed. Here, the doubt arises as to whether the Aachamana enjoined both before and after eating is an Anga (or a portion) of Praa*n*a Vidyaa (meditation,) or the thing to be contemplated is the Praana-Clothing-hood of the water of Aachamana.

The opponent says by the word of injunction. 'Aachaam*e*t,' the injunction is laid on Aachamana and not on meditation. Therefore, Aachamana is laid down as an anga of Praa*n*a Vidyaa. To a query that Aachamana before and after eating is already laid down in the Sastras for all persons, and there is no necessity for an injunction here, he replies tnat this injunction

relates to a different Aachamana as part of, and relating to, the Praa*n*a Vidyaa and is to be performed in addition to the general Aachamana.

Answer : True, Aachamanas are mentioned here. However, it is also said by way of injunction to meditate the water of Aachamana as the clothing of Praa*n*a as seen from the passages, "water is clothing", "they clothe Praa*n*a with water", "Then they make Praa*n*a clothed". The act of Aachamana is already known to us as an injunction from the Saastras and from Aachamana (custom) What is new and not known is that the water should be contemplated upon as the clothing of Praa*n*a. Hence, it is not appropriate to imagine that what is already laid down as an injunction should be again laid down; it is better to take it that the purpose of reference to Aachamana-injunction here is only to remind us of the Aachamanas already laid down with a view to lead to the injunction to meditate. But the opponent may interrupt and point out that there is no word of injunction here in relation to meditation, as the words are: "They imagine the praa*n*a clothed", "He makes praa*n*a clothed". But it is answered by quoting the rule of interpretation that where a new thing (not spoken of before) is mentioned, it must taken as if there is an injunction implied therein. All this is meant by the following Sootra.

3–3–18 कार्याख्यानादपूर्वम्

Kaaryaakhyaanaat Apoorvam

As the aim of V*e*da is to teach a new act, here only a new thing is enjoined. [18]

(6) Samaana Adhikara*n*a

It has been already shown that Vidyaa of the same name etc. occurring in different V*e*das must be taken as identical. Now Sootrakaara points out that the same rule applies even in case of some Vidyaa occuring in the same V*e*da in two different places.

The Vidyaa now taken up for illustration is Saandilya Vidyaa taught in Agnirahasya and in B*r*had-Aary*n*yaka, the first being the earlier and the other being the later part of the *S*uklayajurv*e*da. The passage in Agnirahasya begins with the sentence, "Let him meditate on Aatman, perceivable only by a pure mind, having Praa*n*a as body, Possessed of a shining body, with an unfrustrated will, and being the soul of Aakasa, etc. In B*r*-Aara*n*yaka the same idea is contained in the following pasaage "Purusha is perceivable by a pure mind, of brilliant body, unchanging, existing within the heart, alike to a grain of paddy or yava, Controller of All, Director of All, Lord of All and Ruler of All."

The question is whether these refer to the same Vidyaa. The opponent says they are not the same as the qualities enumerated are not the same, and he points out that "will unfrustrated" is to be found in Agni Rahasya, but not in the other; and qualities like the Controller of All etc. are mentioned in B*r*had-Aaranyaka only. The answer is stated by the Sootra.

3-3-19 समान एवं चाभेदात्

Samaana evam Cha Abhedaat

When other qualities are the same, no question of a different Vidyaa, because even the qualities (mentioned) are not different.

Apart from the additional qualities, all other qualities, such as Man*o*maya, enumerated earlier are the same. Again, even the addition is not really an addition but only adumbration of the qualities mentioned already. Only, the Satyasankalpatwa being of unfrustrated will in Agni Rahasya is expanded in Bahadaara*n*yaka by way of explanation into the four qualities. "Controller of all", "Director of all", "Lord of all" and the "Ruler of all." [19]

(7) **Sambandha - Adhikarana**

If this is the rule in the case of Saandilya Vidyaa, the opponent argues why not the same rule apply in case of Aaditya Vidyaa and Akshi Vidyaa. The question is stated in the Sootra.

3–3–20 सम्बन्धादेवमन्यत्रापि

Sambandhaat Evam Anyatra Api

Like the above elsewhere also, because of the connection.

After saying that a Purusha (Brahman) existing in the orb of the sun and in the right eye should be contemplated upon as having the Vyaahrtis (i. e. Bhoo:, Bhuva:, Suva:) as His body, Brhadaaranyaka goes on to give two names to the said Brahman 'Aha:' and 'Aham'. The question is whether any one of the names can be taken up for meditation for any of the two meditations, or whether there is any restriction i. e. the word 'Aha:' the nomenclature should be taken up in the meditation of Brahman in the sun, and the nomenclature Aham in the other meditation of Brahman as in the right eye. The opponent says that like Saandilya vidyaa mentioned above, these Vidyaas also are to be considered as one and not two, for Brahman is the same and the body is also the same, Hence, the names can be used in either case without restriction.

Answer:– There is a vital difference in the Sthaana or the station of Paramaatman. Just as we distinguish Vidyaa by the difference in the mode, shape, etc., so also in the case of Sthaana or station. So, Vyaahrti-vidyaa is to be devided in two Akshi Vidyaa and Aaditya vidyaa. It is to be noticed that the word "Aha:" is used in connection with meditation of Brahman as existing in the sun. (a celestial body) and "Aham" when the meditation of Brahman is as in the right eye, an organ of the body. Hence, the names

are different and must be kept restricted. This answer is stated in the next Sootra.

3-3-21 न वा विशेषात् *Na Vaa Viseshaat*

But, No because of the difference.

The mode of meditation is defferent as the places in which the Brahman is to be contemplated upon as existing are different. [21]

3-3-22 दर्शयति च *Darsayati cha*

The text also shows this.

The text referred to is in Chaandogya Udgeetha Vidyaa where the Brahman is to be meditated upon as existing in the orb of the sun and in the eye. The Brahman in the Sun is described as having golden body, lotus eyes, etc. The Upanishad goes on to say "That which is the form of the Brahman in the sun is also the form of the Brahman in the eye." The special mention here that the form mentioned earlier should be taken later also, shows that the Vidyaas are different. Otherwise, no such special words of application are neeessary. Thus it demonstrates that when Sthaanas or places differ there is difference in Vidyaas also. [22]

(४) Sambh*r*ti—Adikara*n*a

In the previous Adhikar*n*a, it has been shown that the qualities mentioned in one Vidyaa should not be combined with qualities of other Vidyaas. Now, it happens that in some places, qualities of Brahman fit for being part of meditation are mentioned generally without reference to any special Vidyaa or to any Sthaana (place). Thus, in Taittiriya, and Raa*n*aaya*n*eeya Khila, it is said "By Brahman were obtained great powers, the earliest Brahman pervaded Heavan in the beginning. He appeared before all beings who are fit to rival Him?" Here, two qualities are mentioned; the

acquisition of great powers and the pervading of the Heavan. These are mentioned without reference to any Vidyaa. Hence, the opponent thinks these are to be included in all meditations. The answer is—

3-3-23 सम्भृतिद्युव्याप्त्यपि चातः

Sambhrti Dyu-Vyaapti Api cha Ata:

Acquisition of Powers and pervading of Heaven are also to be restricted, for the same reason.

True, no place is specified. Still, the quality of pervading the heaven cannot be contemplated upon in connection with the prescribed meditation in a small place like the heart. So, this does not apply to such meditation, but may apply to other kinds of meditation. Even the other qualities e. g. acquisition of powers cannot apply to all meditations but are restricted as these are combined with the other inapplicable quality. [23]

(9) Purusha Vidyaa—Adhikarana

In the previous Adhikarana it was said that because the acquisition of powers is mentioned along with pervading in Heavens, it cannot be meditated in meditations relating to small places. Now the question is whether the qualities mentioned in one Purusha-vidyaa can be taken with another Purusha-vidyaa mentioned in another place or not. This arises on the investigation as to whether the Purusha Vidyaa taught in the Chaandogya is the same as that in the Taittireeya.

Purusha Vidyaa consists of meditating on one's soul as Yagna (sacrifice) and his organs as its adjuncts. This Vidyaa is mentioned at the end of Taittireeya-Upanishad in continuation of a Brahmavidyaa. The passage begins by saying "the meditator is the sacrifice, his soul is the Yajamaana (sacrificer), his

faith or sincerity is his Patnee (wife), and the body is Idhma (sacrificial wood and twigs, etc.)" In Chaandogya also, a Purusha Vidyaa is mentioned and it is stated thus: Purusha is the sacrifice. His first twenty four years is the morning Savana, etc.

Now, the argument is that in both places the name is the same. Therefore, the Vidyaa in both the places is one. Though in Taittreeya no fruits of action are mentioned, we may take the fruit of life of 116 years as the fruit herein also. Hence these two Vidyaas are one; and the Purusha Vidyaa in Taittreeya should not be taken as subsidiary to Brahma Vidyaa though they are mentioned in juxtaposition, but to be as one with the Purushavidyaa in Chaandogya.

The answer is given by the Sootra.

3-3-24 पुरुषविद्यायामपि चेतरेषामनाम्नानात्

Purusha Vidyaayaam Api cha Itareshaam Anaamnaanaat

Even in the case of Purusha Vidyaa, there is diference because of non-mention in one place (of the forms) mentioned in the other place.

True, the names are the same, but in Chaandogya, the life of the meditator is divided into three periods, morning, noon and evening, (stated to be savanas), while in Taittireeya there are mentioned absolutely different things, such as, sacrificer, his wife, etc. Again, in Taittireeya, no separate fruit to be gained is mentioned. But the fruit of the Brahma Vidyaa mentioned previously is further stated to be that the meditator there attains the greatness of Brahman. Thus this Purusha Vidyaa is connected with the Brahma Vidyaa therein mentioned. The fruit of the Purusha Vidyaa in Chaandogya is different, it being attainment of one's life of 116 years. Hence, the Purusha Vidyaas the one in Taittireeya and the other in Chaandogya are different and not identical.

The word, 'Itareshaam' in the Sootra denotes the fruits of the Vidyaa as well as the forms or modes of meditation. [24]

(10) V*e*dhaadi—adhikara*n*a

In the previous Adhikara*n*a, it was pointed out that the Taittireeya-Purusha Vidyaa is to be taken as one with Brahma Vidyaa taught there and as subsidiary of it.

Now, certain Mantras and certain Karmas mentioned in proximity with the Brahma Vidyaa are taken for consideration. The question is whether these Mantras and Karmas are connected with, or belong to, Brahma Vidyaa, or not.

Thus, in the Atharvav*e*da, it is said at the beginning of the Upanishad: "Pierce the *S*ukra, pierce the heart". Taittireeya begins with "May Mitra be propitious, may Varu*n*a be propitious" and, "May it protect us together." The Aitar*e*ya begins the Mahaavrata Braahma*n*a with the words "Indra killed V*r*tra and became great" Thus, in these (three) places some Mantras are prescribed and some ("mahaavrata") karmas are directed to be done. The doubt is raised as to whether these are (Angas) ingredients of meditations or not. The opponent says that they are angas according to the Sthaana Pramaa*n*a (of Meemaamsakas), because all these are mentioned in proximity with a reference to meditation. This question is set at rest by the Sootra,

3-3-25 वेधाद्यर्थभेदात् *Vedhaadi-Artha-Bhedaat*

Because of the difference in the sense of Vedha ("Piercing") and so on.

According to the Meemaamsakas there are six Pramaa*n*as to prove that one thing is connected with another, They are *S*ruti (direct statement), Linga (power of the word, etc.), Vaakya (being mentioned together in a passage), Prakara*n*a (context), Sthaana

(nearness of place), Samaakhyaa (Derivative name). Here, each one is stronger than the succeeding one. The opponent relies on Sthaana Pramaa*n*a for his argument.

But the passage, "Pierce the *S*ukra, pierce the heart" in the Atharva V*e*da clearly means the act of causing harm or death to a person. So the Atharva mantras must be understood as connected with Abhichaara, a sacrifice for killing enemies. in their literal sense according to the Linga Pramaa*n*a which is stronger than Sthaana Pramaa*n*a relied on by the opponent. The Mahaavrata expressly stated to be a part of Dwaada*s*aaha sacrifice. It is elear that these cannot form parts of or to be included in the meditation of Brahma Vidyaa. Reference so here (in this Adhikara*n*a) to "V*e*dha" (piercing) and "Mahaaavrata" is in the sense of analogy i. e. to show that Taittireeya passages are not angas of Brahma Vidyaa, just as the mantras about killing and the performance of Mahaavrata can in no sense be taken to be parts of meditations. For, even the words "Let Mitra be propitious etc" in Taittireeya denote and have reference to the recitation of V*e*das to be commenced; They are to be taken as anga of only the hearing of V*e*das recited by the Guru (Master) as will be clear from the words in the same mantras, "I shall speak the truth; let our study be steady". [25]

(11) Haani—adhikara*n*a

In the previous Adhikara*n*a it is stated that Sthaana Pramaa*n*a is not strong enough for assuming a connection. Now, an instance is taken for consideration where even though the passages are not connected by being side by side, still there can be a connection between the two because of the power of the sense of the words used.

It is said that every meditator, at his death, before he starts to travel through Archiraadimaarga, is freed from his good and evil actions; and it is said

also that his good actions go to his friends and the evil acts to his enemies. In Mun*d*ak*o*panishad it is said, "The meditator shaking off his good and bad actions. Without any touch of matter, attains the highest likeness to Him"; in Chaand*o*gya "Shaking off sins like a horse who shakes off the hairs, and released from this body as the moon is released from the mouth of Raahu, I reach the Eternal Brahma-world"; in *S*aa*t*yaayaneeya, "His sons take his property, his friends his good actions, his enemies his evil actions; in Kowsheetaki, "Then he shakes off good and evil actions, his dear cousins take the good actions and his enemies his bad deeds."

This "shaking off" only is mentioned in two texts; the places of refuge of the good and evil deeds are mentioned in one; and both the shaking off and the refuge of the deeds are mentioned in the last. Why this difference? Is it because when the meditator performs his meditation, he may choose one or both of the above at his option to be included in the meditation? The answer is:

3–3–26 हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात् कुशाच्छन्दःस्तुत्युपगानवत् तदुक्तम्

Haanow tu Upaayana-Sabda - Seshatwaat Kusaa-Cchanda:–Stuti-Upagaanavat Tat Uktam

In the Words, "Shaking off" there is an implication of 'going to'; one is complimentary to the other; like Kusaa stick, metre, the praise and accompaniment in singing. This has been already established (in Poorva M*i*maamsaa).

The meaning is that the fact of good or bad deeds going to friends and foes cannot happen, unless there is a 'shaking off' of the deeds, in the first instance. Both must be thought of together in the course of meditation. Otherwise, there will arise the fault of ignoring one or the other Pramaa*n*a.

Four illustrations are given in support. In some places Kusaas are said to be made of wood, in some

other place, they are said to be made of Udumbara wood. In view of this particularisation, we take Kusaas to mean only Udumbara Kusaas in all places, taking the two sentences together. (2) The Text, "with the metres of Devaasuras does not specify the order. Another text says the metres of Devas as first. The two sentences are to be taken together and the order specified is kept." (3) The text, "Let him begin the Stotra of Shodasi-graha, a Somarasa vessel, does not say when the stotra is to be recited. Another text says however that when the sun is halfset, the stotra of Shodasi-graha should be recited." (4) It is said in a text that Rtviks shall sing with Udgaata. Another text says that "Adhvaryu shall not sing." In all these cases, the texts are to be taken together. Otherwise it leaves an option to ignore one or other of the texts, which is against the Meemaamsa rule "Apitu Vaakyasesha: syaat Anyaayyatwaat Vikalpasya." The words must be read together, as option to ignore is not proper."

Hence "Haani" and "Upaayana" should always be taken as together part of the meditations. [26]

(12) Saamparaaya—Adhikarana

Arising on the statement of the previous Adhikarana, the topic for consideration when the "shaking off of the deeds" takes place, whether at death, or on the way or partly on both occasions.

3-3-27 साम्पराये तर्तव्याभावात् तथा ह्यन्ये

Saamparaaye Tartavyaabhaavaat Tathaa hi Anye

("The shaking off" occurs) only at time of death, because of the absence of benefit of Karma to be then enjoyed; so declare others also.

The question is whether the meditator should meditate on the good and bad deeds as being shaken off wholly at the time of death, or partly at death and partly on the way to heaven. In the passage in Chaan-

dogya, it is said that this takes place at the time of death, while in kowsheetaki, it is said "He reaches the Virajaa river and then shakes off the good and bad deeds", i. e. that he throws them off on the way.

The opponent relying on these passages argues that the deeds are shaken off partly at death and partly on the way. The Sootra sets it aside, for, in Chaandogya it is said, " For him there is no delay except so long as he is not freed from the body. Then he is united to Sat." From this it follows that as a fruit of his Bhakti, the jeeva attains Moksha with no remnant of fruit of Karma remaining. For, it is also stated there can be no experience of pains and pleasures when there is no body. Hence, the deeds depart from Jeeva at the time of death. [27]

As regards the passage in Kowsheetaki, the next Sootra says:

3–3–28 छन्दत उभयाविरोधात्

Chandata: Ubhaya-Avirodhaat

To avoid conflict of texts, we must take some liberty in. interpreting.

The passage in Kowsheetaki, which says that he shakes off the deeds on reaching the Virajaa river, must be taken out of that context and taken along the passage before, which refers to his entering the way of Archiraadimaarga—thus meaning that he first shake off the deeds and then enters on the way. This has tos be done to effect a reconcilation in the meaning of the two Vedic Texts. [28]

Then arises an objection:—

3–3–29 गतेरर्थवत्त्वमुभयथाऽन्यथा हि विरोध:

Gate: Arthavatvam Ubhayathaa Anyathaa Hi Virodha:

The shaking off must be in both places, only then Sruti stating the going by the way will become meaningful. otherwise there will be conflict.

If it argued that if the Jeeva throws off all Karma at time of death, he will have no body, without which the going by the way is impossible. [29]

The answer is—

3-3-30 उपपन्नस्तल्लक्षणार्थोपलब्धेर्लोकवत्

Upapanna: Tat-lakshana-arta-upalabdhe: lokavat

The going) by the Archiraadi is possible as it is seen that Jeeva becomes connected with a like body; similar thing is in our ordinary experience.

Though all deeds are thrown off at the time of death, passing through the path Archiraadi (maarga) is possible. For, a released soul is said to possess a body in moksha, though not subject to karma; "he can also wander over all the worlds according to his pleasure". "Lokavat"—as seen by experience in the world. A person who serves a king and pleases him, gets advantages not otherwise obtainable, so also a person who pleases Eeswara with his worship can well be endowed with such a body. Eeswara is all Knowing, all generous with a will unfrustrated as to make such passage possible in spite of shaking of all Karmas. By the power acquired by his Bhakti such subtle portions of his body which he shakes off as are necessary for the progress through the way are left undestroyed in him. [30]

If that is so, asks the objector, how can the meditators like Vasishtha get a body and experience pleasures at the birth of a son and greaf at his death. The Sootra replies.

3-3-31 यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम्

Yaavadadhikaaram Avasthiti: Aadhikaarikaanaam

Existence of officers so long as the office-duty lasts. (Or) persons should exist till the end of their enjoyment of Karmas to which they have already been yielded. Adhikaara means appoinment or duty or being commonded. Aadhikaarika means person having taken the duty.

The destruction of all karma at the time of death is only for those who are destined to go through the Archiraadi maarga without being subject to fruits of karma. But for persons like Vasishtha there is no path ordained for them. They hold certain offices and so long as the office lasts, they must continue to live here. Bhakti can destroy all karmas accumulated, but not the karma which has been taken out of it for its fruits to be experienced by the jeeva (Praarabhdha i. e. karma which has been begun to be enjoyed. This karma may lead to a number of births. The shaking off of karma can take place only at the time of the end of the last of such births. [31]

(13) Aniyama Adhikarana

The next question to consider is whether this passage through Archiraaidi or Devayaana (way of the Gods) is avilable for all Upaasakas (meditators) or limited to somebody, such as of Upakosala Vidyaa wherein the passage is mentioned. The opponent says it is limited; for, there are no words of authority to extend it to other devotees in the matter of their reaching Brahman. The general statement in Panchaagni Vidyaa that all meditators in forest go by Devayaana should be taken to refer only to the Upaasaka of Upakosala Vidyaa and the like. The Sootra declares that there is no such limtation.

3–3–32 अनियमः सर्वेषामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम् . *Aniyama: Sarveshaam Avirodha: Sabdaanumaanaabhyaam*

No restriction; common to all; only then no conflict with Sruti and Smrti.

In the Panchaagni Vidyaa (meditation of five fires) it is said, "Those who know this (Jeeva) and those who practise meditation in the forest with faith on the Satya (Brahman) go by the path of Archis (light) i. e. Archiraadimaarga." From the above passage, it is clear that all those who meditate on

Brahman go by the Archiraadi maraga without any limitation. The special mention in Upakosala Vidyaa is a merely restatement for the purpose of praise. Again, there is authority in Smrti also: in Bhaghwad Geeta, it is stated. "Fire the light, the day, the bright fortnight, the Uttaraayana (six months of the sun's progress in the north), those that know Bramhan proceed by that road." [32]

(14) AksharaDhee—Adhikarana

The path of the Gods has been said to be common for all Brahma-Vidyaas. Analogously, certain qualities of Brahman (freedom from all imperfections) are common to all meditators.

The Akshara is taught in Brhadaaranyaka ; it is said "Oh! Gaargi! Brahmans say that Akshara is not big, not small, not short, not long" etc. In Mundaka, it is said, "Then Para Vidyaa, by which the Akshara is approached - Akshara, not perceivable by sight, by touch," etc. This denial of imperfections in Brahman is generally known as "Amalatwa". The doubt is whether in all meditations, these qualities of imperceivability by sight etc., are to be included or whether they are to be restricted to Akshara Vidyaa only. The opponent argues in favour of restriction because, what is stated in one place can not be imported in another place; and that there is no authority for it. The Sootra sets aside the argument.

3-3-33 अक्षरधियां त्ववरोध: सामान्यतद्भावाभ्यामौपसदवत् तदुक्तम्

Akshara-Dhiyaam Tu Avarodha: Samaanya-Tadbhaavaabhyaam Owpasadavat Tat Uktam.

The conception of qualities of Akshara (Brahman in Akshara Vidyaa) should enter into all Brahma Vidyaa, as Brahman is common and these attributes are implied. (This is) like the Upasad mantra as stated already (in Poorwa Meemaamsaa).

It has been stated that there are two kinds of qualities or attributes, one Swaroopa Niroopaka Dharma, the constituent characteristic qualities without which the subject cannot be known; the other Niroopita Swaroopa Visesha*n*a-attributes being adjuncts to the subject already ascertained. It has also been said that qualities of the first kind are common to all Brahma- Vidyaas (in Aananda Adhikara*n*a). Even these qualities fall into two classes; qualities of a positive nature (such as Satya, *g*naana, Aananda, etc) and the other negative (Asthoolam, Adr*e*syam, etc.). The latter negative qualities serve the purpose of disinguishing Brahman from others, such as, Jeeva. For even Jeeva is of *Gn*aanaananda Swaroopa (By the way, it is to be pointed out that though Jeeva is also Asthoola etc., he gets however sthoolatwa etc., by his connection with the body and bythe force of his Karma) Therefore, these distinguishing features are to be taken along in all meditations for realisation of Brahman.

The word "Samaanyâ" in the Sootra means that Brahman is common to all Brahma Vidyaas; the words, "Tad–Bhaava" go to show that the above negative qualities are implied in the knowledge of Brahman.

The Sootrakaara gives an example from the Poorva M*i*maamsaa to illustrate the principle that the (nagative) subsidiary qualities follow the principal. The reference is to Upasad, a subsidiary rite to be performed in connection with S*o*ma Yaaga named Jaamadagnya in which the offerings of some juices are to be made for four days. This Upasad is prescribed to be done in Yajurv*e*da and is directed to be done with Pur*od*aasa (a ... of fried rice flour). The mantra for this rit... mentioned there, but is to be found only in S... ...da. Then again, it is a rule laid down that man... Saama and *R*g V*e*das are to be recited in loud ... while mantras in Yaj... V*e*da

are to be recited in under-tones. The real meaning of the rule is not that the Saama mantra should be recited always in loud tones; but that when it is used in connection with the rite in Saama Veda, the loud tone is to be used. The toning is not prescribed directly for the mantra as apparently imagined by the arguer on the opposite side. Therefore, when the mantra is recited in connection with a rite in Yajur Veda, only undertone is to be used. So it is stated in Poorva Mimaamsaa of Jaimini "when there is any conflict between the subsidiaries and the principal matter they must follow the principal matter to which they belong". [33]

Again, it is questioned as to whether the qnalities also like "Having all as his work and possessed of all odours" mentioned in the *Saandilya* Vidyaa cannot be generally included.

3-3-34 इयदामननात् *Iyat-aamananaat*

Thus much, because of clear reflection.

'Aamanana' means direct conception of Brahman. Only such qualities should be considered as generally common, without which the realisation of Brahman is not possible. Such qualities are only Asthoolatwa etc., and Aananda, etc. stated in Aanandaadhikara*n*a. Other qualities are to be taken only in the places where they are specially mentioned. [34]

(15) Antaraa Bhoota-adhikara*n*a

It was mentioned already that the negative qualities stated to Gaargi in Akshara Vidyaa, should be taken together in all meditations. Does it follow from this that what was taught by Yaa*gn*avalkya in his different answers to Ushasta and Kahola should also be taken together?

In B*r*had Aara*n*yaka, it is said that in reply to the following question by Ushasta, "Please explain to me

that Brahman which is all pervading and is indwelling in everything", Yaagnavalkya said: "He who breathes through Prana is your Aatman, abiding in all...... Everything else is of evil" The same Yaagnayavalkya to the same question put by Kahola replied, "He is the inner ruler of all, who is beyond hunger, thirst, grief, delusion, old age and death. Knowing this, Braahmanas give up attachment to son, to property, and to the world, and become Sannyaasins. Everything else is of evil".

The doubt raised is whether the two Vidyaas are one and the same or are different in nature; because, what is referred to in the first reply as breathing with Praana is the Pratyagaatman (Jeeva) the individual soul while in the latter, what is said to be beyond hunger and thirst etc. is the Paramaatman. The Sootra states the objection and rejects it also.

3-3-35 अन्तराभूतग्रामवत्स्वात्मनः अन्यथा भेदानुपपत्तिरिति चेन्नोपदेशवत्

Antaraa Bhootagraamavat-swaatmana: anyathaa Bheda-anupapatti: iti chet Na Upadesavat

Should it be said that the first qnestion about Aatman being within all, refers to Jeevaatman, who has (as his body) the group of all elements, on the ground that otherwise the difference in reply will become irreconcilable—the answer is—No! like in the case of the teaching (in Sad Vidyaa).

There is no difference, between the two Vidyaas because, the question in both cases is one and the same, and it relates to Brahman only, and again because in both the questions, are contained the words, "Saakshaat Brahman" (the direct Brahman) and Sarvaantara (All - pervading). Therefore, the descriptions of Brahman contained in the two replies (that is to say, being the doer of the work of Praana, etc., and being beyond hunger and thirst) apply (equally) to the same Paramaatman who is to be meditated upon.

"Upadesavat" like the other teaching. Reference here is to the Sad Vidyaa which begins with a question by the father to his son "Stabdhosi Uta Tam Aadesam Apraakshya;" ("You are stiff, Have you asked about that Ruler of All") and states the sons' request thereon, "Will you, revered sir, yourself tell me" After instruction was given by his father, the son went on requesting again and again, "Please tell me again clearly, revered sir," The replies given from time to time by the father were different from each other but they were all intended to describe the various glorious qualities of the object of one Vidyaa, the meditation prescribed therein. Similarly here. [35]

Then, the opponent raises the further question.— "It may be that when the questioner is the same, the replies may relate to the same subject, but that cannot apply to this case where the persons who put the questions are different." The answer is—

3-3-36 व्यतिहारो विंशिषन्ति हीतरवत्

Vyatihaara: Visimshanti Hi Itaravat

Interchange of ideas (should be made), for, all qualify one thing, as in the other case of (Sad Vidyaa the above illustration)

Since the question put is the same though by two different persons, the answer must naturally relate to the same thing. Therefore, what was mentioned to Kahola must be taken along with what was told to Ushasta and vice versa. This is analogous to the Sad-Vidyaa where the several explanations given by the father to the son are taken together to be related to one Vidyaa. [36]

Why, in the Sad Vidyaa, should it be taken that all answers relate to the same Vidyaa.

3-3-37 सैव हि सत्यादयः *Saa Eva hi Satyaadaya:*

The same because of repetetion of Satya etc.

Reference here is only to that Deity Sat which was mentioned previously in the passage "Saa iyam Devataa aikshata" (That Deity willed) and each answer ends with "All this has this Sat as Aatman; That is changeless; That is Aatman; That Thou art".

Hence the same Devataa is indicated throughout. [37]

(16) **Kaamaadi—Adhikarana**

There is mention of Dahara Vidyaa in two places; once in Chaandogya and again in Brhad Aaranyaka. The methods of meditation prescribed in each is not quite the same. The question is whether these methods relate to one and same Vidyaa as in the case of the Ushasta Kahola Vidyaa dealt with already.

The opponent now says they are not the same. For, in Chaandogya, there occurs in the beginning the passage, "There is in the city of Brahman (body) a palace in the form of a small lotus. The small Aakaasa is within it; what is within it should be sought after" Dealing with this passage in the 1st Adhyaaya 3rd Paada, it was pointed out that Dahara Aakaasa mentioned there is Paramaatman and that what is within it is the assemblage of his qualities; hence both Aakaasa and that within it should be sought ofter. This view is clear from the passage which follows the above passage: "They who depart (this life) after knowing this Aatman and his Eternal qualities etc, ever wander freely over all the worlds at their pleasure." Thus, the meditation prescribed here is on Aakaasa and its virtuous qualities, such as, freedom from all imperfections. In Brhad Aaranyaka, the object of contemplation is of one as resting on Aakaasa with his qualities, such as, all Controllership, all Rulership. The passage referred to is "within the heart is Aakaasa and on that Aakaasa rests a being, the all Controller, all Ruler, etc."

So he argues: These are two Vidyaas; true, both relate to Aatman. But in the one case, the object of contemplation is the Aatman named Aakaasa, and in the other the object is the Atman resting on Aakaasa.

The answer that the Viydaas are the same and not different, is contained in the next Sootra.

3–3–38 कामादीतरत्र तत्र चायतनादिभ्यः

Kaamaadi Itaratra Tatra cha Aayatanaadibhya:

Qualities such as Kaama, etc., (are to be accepted) here and there (in both places); because of being abode, etc.

The meaning of the Sootra is as follows—It has been already determined that in Chaandogya what is mentioned as Aakaasa is Brahman and at that place there are mentioned 8 qualities of His, such as, freedom from imperfections, freedom from old age, deathlessness, not being subject to grief, hunger and thirst, with desire, things eternal in nature and with the last,) his wills unfrustrate i. e. Satyasankalpa. This last quality is nothing but an adumbration of the qualities, i. e. All Controllership and all Rulership which are mentioned in Brhadaaranyaka (they are but enumeration of the quality known as Satya Sankalpatwa) Hence, the qualities mentioned in Chaandogya must be taken to have been mentioned (repeated) in Brhadaaranyaka also. But the word Aakaasa in Brhad Aaranyaka must be taken in its literal sense i. e. Ether within the heart, while in Chaandogya it denotes Brahman. Resting in the heart and resting in the ether of the heart are the same. Hence it follows that the resting place also in both texts is the same. Besides, the fruit is the same, i. e. Brahma-attainment, as stated in the passages "attaining the Highest Effulgence he gets the natural form" (Chaandogya) and "he attains the Brahman the Fearless" (Br. Aaranyaka). The conclusion therefore is that in both places the Vidyaa referred to is the same. [38]

But then, the opponent points out that the Vidyaa taught in B*r*hadaara*n*yaka is meditation on Brahman without any attribute, while in Chaandogya, with attributes. True, there is reference to qualities "Sarvasya vasee" and "Sarvasya Eesaana:" in B*r*had Aara*n*yaka also. Yet this ought to be ignored in view of the fact that in the beginning of the Upanishad. it is said "Manasaa *E*va Anudrahtavyam Na iha Naana Asti Kinchana. ("To be contemplated only by the Mind. "Not Many here.") Then, it is also said "N*e*ti N*e*ti —Aatma", ("Aatma having nothing").

The answer to this argument is furnished by the Sootra.

3–3–39 आदरादलोप: *Aadaraat Alopa*:

Because of emphasis, (they) cannot be ignored.

There is no authority to deny or to ignore any portion of what has been stated by the V*e*das, (i.e. Brahman is Sarvasya Vasee. etc)as attributes to enter into meditation, especially when it is stated with great emphasis and earnestness. It follows that the qualities enumerated are certainly atttibutes of Brahman. ('How can the V*e*da which loves us more than thousands of parents teach with interest possession of qualities, being unreal, by Brahman'–Sr*i* Bhaashya). But the later words and passages supposed to deny in a general way some attributes to Brahman, must be understood to mean only that Brahman is free from evil attributes. The words N*e*ti N*e*ti should be understood to mean that Brahman is like neither Ach*e*tana nor Ch*e*tana. He is not affected by, but is free from, the attributes generally attributable to Ch*e*tanas or Ach*e*tanas. Similarly, the words "N*e*ha Naanaa Asti Kinchana" mean that nothing exists in the world apart from Him, as Hepervades and enters into all worlds which are His creations. [39]

Again, the opponent starts another objection. He points out that the fruits of the Dahara Vidyaa as

stated in Chaandogya cannot be the attainment of Moksha; for, it is said that the Jeeva enjoys himself there and if he (the Jeeva) desires a father, mother or brother or any other relations they come up and he joining with them becomes great."

The Sootra answers it thus:

3-3-40 उपस्थितेऽतस्तद्वचनात्

Upasthite ata: Tadvachanaat

Beeause (the seeing father, etc.) are stated as a result of attainment of Brahman and after it is attained.

The fruit, (that is, seeing the father, etc.) is not as that of a Samsaari but one pertaining to Moksha. For, the passage says Jeeva rising from this body, "After and attaining the Highest Light (Paramaatman) he gets his own nature. That Paramaatman is the greatest person; he, the meditator, there gets around the Paramaatman, eating. playing, enjoying with women remembering this body among the mortals....he becomes his own Master, i. e. is not affected by Karma...... he has vehicles, and wanders over all the worlds according to his will". This shows that what is gained by the meditation is the gain obtained after Jeeva attains the Highest Bliss. Hence, what the meditator gets by the Vidyaa in Chaandogya is certainly the attainment of Brahman. [40]

(17) Tannirdhaarana Adhikarana

The previous Adhikarana taught us that all attributes, such as, Satyasankalpatwa etc. should be taken together in both the Upanishads for the purpose of meditation. Topically connected with his, is the question whether in sacrifices the Upaasana (meditaion) of Udgeethaa is necessary part of the sacrifice.

3–3–41 तन्निर्धारणानियमस्तद्दृष्टेः पृथग्ध्यप्रतिबन्धः फलम्

Tat nirdhaarana-aniyama: Tat-drshte: prthak hi apratibandha: phalam

The meditation on Udgeetha is not compulsory; as seen from the Texts. Fruit also is different, that being non-obstruction.

In Chaandogya, it is said "(Upaasaka) should contemplate on "Om", the part of Udgeetha, as Mukhya Praa*n*a etc." The question raised is whether this Upaasana which is dependent upon Udgeetha is necessary element of the sacrifice like Par*n*ataa, or is not a necessary element like G*o*d*o*hana.

The reference here is to an injunction which says; "whose Juh*u* (an instrument like a laddle by which the ghee is poured on the sacrificial fire)is made of Palaasa wood, he does not hear any bad names of himself" Here, the Meema*m*sakas have concluded after argument that it is to be determined from the injunction that the Juh*u* should always be one made of Par*n*a (palaa*s*a) wood. The mention of "no bad names" as fruit is not the object of the injunction. The other reference is to the passage, "To him who wants cattle, (the *R*tvic) must take water (for sprinkling) in a milking vessel". In another place, it is said generally that the water for sprinkling should be taken in a Chamasa vessel. Here, the inference is clear that in the case of one who wants cattle, the milking pot should be used, while ordinarily "chamasa" is to be used. Therefore, milking pot is not a necessary element as in the case of Parna wood for Juh*u*.

The opponent'*s* view is that Udgeetha is a necessary element because the passage mentioning the fruit of the meditation is like the sentence relating to Par*n*a wood and not like the G*o*d*o*hana passage where the injunctive word is expressly used, as the Udgeetha passage runs as, "That act which is performed with meditation with faith and with knowledge of Brahman becomes

more potent". There is no injunction but the verb only in the present tense, is used as in the Parna passage. Hence, the opponent says, even here the fruit should be ignored and the meditation should be taken as a necessary element of the sacrefice.

The answer is made by referring to a passage occurring just earlier which is to the effect that "Both perform the sacrificial act with Udgeetha-he who meditates and also he who does not meditate". This leads to the conclusion that meditation is not a necessary element of the sacrifice and the fruit (of meditation with Udgeetha) must be anything else i. e. the greater potency of the action). So, the fact that this is expressed in the present tense does not matter. Greater potency (strength) means that the fruit of the act is not obstructed by any other action. [41]

(18) Pradaana Adhikarana

It was already seen that in the Dahara Vidyaa, meditation is to be on the Highest Aatman (named Aakaasa) in the heart of a man as well as on the bright qualities mentioned therein. The question now is whether the Brahman is to be meditated upon separately with each of the qualities or is to be meditated upon once as possessing all the qualities together. That is to say, whether Brahman is to be repeated as associated with each of the qualities or is it enough if He is meditated upon as possessed of all these qualities taken all together.

The opponent's view is that repetition is not necessary as the qualities pertain to the same Aatman, the object of contemplation. The Sootra says, 'No'.

3-3-42 प्रदानवदेव तदुक्तम्

Pradaanavat Eva Tat Uktam

(To be repeated) as in the case of offerings: that has been stated.

The meditation should be repeated, because though all the qualities pertain to one Being, yet, the aspect of the Brahman in relation to each one of the qualities is different. The Sootra declares this by reference to an analogy i.e offerings to Indra. In Yajur Veda, it is said that "offerings of cakes of rice-flour placed on 11 small mud dises should be made to "Indra, the ruler, to Indra, the supreme ruler and to Indra, the self-ruler." Here, the offerings are all to the same Indra. But it has been decided in the Poorva Meemaamsaa that separate offerings should be made to Indra with reference to each of the qualities mentioned. This is stated in Sankarsha Kaa*n*da, "Offerings (are) separate since the deity is different (according to the different aspects of its qualities). [42]

(19) **Linga-Bhooyastva-Adhikara*n*a**

In the previous Adhikara*n*a, the Dahara Vidyaa was considered. This Dahara Vidyaa portion 23 of Section 10 in Taittireeya is followed by the 11th Section called Naaraaya*n*a Anuvaaka which deals with the qualities of Naaraaya*n*a and extols Him. The question is whether this section is connected with the earlier Dahara Vidyaa section or it is independent. In this Anuvaaka, which begins with "The D*e*va with thousand heads" and ends with, "He is the Soul of the Mukta Aatman (Released Soul) ruler of himself (i. e. unaffected by karma)". there is no word of injunction to perform meditation. Can it be then that this Anuvaaka is only for the ascertainment of the nature of the meditation as is stated in the previous Anuvaaka relating to Dahara Vidyaa or is it for the ascertainment of the nature of the person the object of meditation in all the Brahma Vidyaas mentioned in all the V*e*dantas?

The opponent says the former. Because the Anuvaaka comes next to Dahara Vidyaa, it must be only for the ascertainment of the meditation prescribed

by Dahara Vidyaa; also because of the use of accusative case in the passage, "Sahasra Seersham Devam—Thousand headed Deva" This passage must be therefore connected with the verb "Upaasitavyam" earlier in the Dahara Vidyaa. The answer is 'No'; and that is contained in the Sootra.

3–3–43 लिंगभूयस्त्वात् तद्धि बलीयस्तदपि

Linga-Bhooyastwaat Tat Hi Baleeya: Tat Api

Because of the very many indicative marks, that proof is stronger; also this is declared (in the Poorva Meemaamsaa) (Here the word, 'Uktam' (declared) is to beunderstood it being taken from previous Sootra).

It is to be noticed that the word Naaraaya*n*a is used often at every stage, to denote that the person indicated by the words, Para Brahman, Para Tatwa (the Highest Truth)Para Jyotis (the BrightestEffulgence), Paramaatman (the Highest Being) Akshara (the Soul released)Siva, Sambhu, etc. is Naaraaya*n*a-all these relate to Naaraaya*n*a only. These words do not occur in Dahara Vidyaa but are found scattered all over in other Vidyaas. The purpose of the Anuvaaka therefore is to teach that the person referred in each one of the Brahma Vidyaas is Naaraaya*n*a. The rule of (Prakara*n*a-nyaya) proximity relied on by the opponent to connect this Anuvaaka with Dhara Vidyaa alone is not as strong as the authority of Vaakya-nyaaya (mentioned by the word Linga in the Sootra). The 'Vaakya-nyaaya' is the principle which shows the relationship by using in one sentence both what is known and what is to be known in connection with it. Here, the Vedantic texts have taught us vartous Vidyaas for contemplating upon Para Tatwa, etc., and now what is done is to show that Para Tatwa, etc. is only Naaraaya*n*a.

As regards the other argument, the attempt of the opponent to take the noun in the accusative case with

the previous verb, "Upaasitavyam" is a grammatical impossibility; because, the word is in the passive voice ("it should be contemplated upon"), which repels any idea of such connection. The thing understood there to be completed upon is Its quality. For a proper understanding, of the meaning of this Anuvaaka the noun in the accusative case should be taken to be in the nominative case only; and it will be separate sentence as in the later passage "Naaraayana: Para:" (Vyaapya Naaraayana: Sthita:).

But then, it is suggested by the opponent that at the end of the Naaraaya*n*a Anuvaaka, there is a reference to Dahara Vidyaa by the words, "There is the heart like a pure and closed lotus; Paramaatman dwells in it". The answer is that the reference is because only this Anuvaaka is applicable to the Dhara Vidyaa also like to all other Vidyaas. There is nothing significant in the special mention of this Vidyaa only in this anuvaaka which states only the general view. [43]

(20) Poorva Vikalapa—Adhikara*n*a

In the previous Adhikara*n*a, the view that Naaraaya*n*a-Anuvaaka is only part of the Dehara Vidyaa has been repudiated. Now, the question considered is whether the mind-made fire, mentioned in Agni-Rahasya forms part of the physical act of sacrifice or the mental act. i. e. whether the portion stating the mind made fire should be seperate like the Naaraaya*n*a anuvaaka. The question and the argument are contained in the next two Sootras, and the next five sootras refute the said arguments with counter-arguments.

3-3-44 पूर्वविकल्पः प्रकरणात् स्यात् क्रिया मानसवत्

Poorvavikalpa: Prakaranaat Syaat Kriyaa-maanasavat

(Mental fire) alternative to (physicial fire) previous by mentioned because of the context; hence part of the action like the maanasa (act).

The reference here is to Soma-Juice-sacrifice enjoined In the Agni Rahasya chapter of (Vaajasaneya Satapatha Brahmana in Sakla Yajurveda, which deals mainly with Agni, which word means in the context a brick-made altar in the form of the bird Garuda on which the sacrificial fire is to be placed. The act of building this structure is called Chayana. The sacrifice consists in crushing and pressing the Soma juice, reciting mantra and offering the juice to the gods concerned. After describing this, the Rahasya goes on to refer to altars. built of mind, built of speech, etc. This is explained by saying that the actions of the mind or of the speech, etc., occurring in any one particular day of a man's life of 36,000 days are to be imagined as constituting an altar just like the brick-made altar, as well as all the other several operations prescribed as necessary for the sacrificie. These thought-made structures are called Manas-chit, Vaak-chit, Praana-chit, Chakshus chit, Srotra-chit, Karma-chit and Agni-chit.

The opponent argues herefrom that there is an alternative and that an option is given to do the act of sacrifice either with brick-made altar or mind-made altar etc; and that just as the brick-made altar is a part of the acutal or real sacrifice, this thought-made altar also forms a part of the said real sacrifice, especially as there is no mention here of a thought-made kratu (sacrifice), nor is there mention of any seperate fruits therefor. It is also pointed out that the express words "these agnis, each is as much (powerful) as the other agni (physical structure)" prove this point. To a question as to how a mental act can become part of a physical act of sacrifice, he answers that such things are known elsewhere in the Vedas. He refers to the sacrifice of Twelve days, Dwaadasaaha in which it is said that apart from the physical crushing of Soma juice, there is prescribed the metaphysical crushing in thought. Hence, he says, like that, these thought-made structures enter into and any one of them forms an

element in the group of ingredients of the physical sacrifice. [44]

The next sootra takes the point furthes.

3–3–45 अतिदेशाच्च Atidesaat cha

On account of the mention of equality also.

It has been already pointed that by express words, both Agnis are said to be of the same or of equal effect. So this is an alternative to the other Agni, (the physical structure) and can form a part of the real sacrifice. [45]

The answer is contained in next five Sootras:—

3–3–46 विद्यैव तु निर्धारणात् दर्शनाच्च

Vidyaa eva Tu Nirdhaaranaat Darsanaat cha

(Thought-made Agni is part of) meditation, so it is affirmed, and also because it is mentioned.

There is the passage in the Rahasya which says, "These are thought-made; to a meditator these are obtainable by thought alone". This explanation is given solely for the purpose of showing that these Agnis are part of the meditation; otherwise, the passage is purposeless. This is made clear and is affirmed by the use of the word '*Eva*' in the passage. Again, it is said that, "by thought the *Soma* vessels are obtained; so also Stotra or other recitations; everything is thought-made". Hence the sacrifice also must be one though-made and is not one based on action. [46]

The succeeding Sootras answer the other argument, based on the fact that there is no injunction to perform thought-made sacrifice, nor is the fruit therefor mentioned.

3–3–47 श्रुत्यादिबलीयस्त्वाच्च न बाधः

Srutyaadi-baleeyastwaat cha Na Baadha:

No refutation (by the context) as Express Words, (sruti) etc., are stronger (than the context).

Principle of context (Prakara*n*a) cannot prevail over *S*ruti, Linga and Vaakya. This is a clear statement of what was said before; i. e. that by the use of the word '*E*va' it is clearly made out that nothing but Vidyaa has any connection with the thought-made Agni; this is meant as *S*ruti principle here Then it is the principle of Linga that a thought-made structure is appropriate only for a thought-made sacrifice. Again, there is a Vaakya principle also to help this: "Vid*e* *e*vam Chinvanti". (For such a meditator, thest thought-made structures are made.") This means thae the said structures are only for purposes of meditation. Accordingly, in the passage, Vidyayaa h*a* *e*t*e* *E*vamvide Chitaa: Bhavanti", the word 'Vidyayaa' does not mean 'by means of Vidyaa,' but means 'for the purpose of Vidyaa (meditation).' From the passage This Maanasa Agni is as effective as the other," it follows that the same fruit as mentioncd in one e is to be taken even here. Hence, the argument about non-mention of fruits is also met.

3–3–48 अनुबन्धादिभ्यः प्रज्ञान्तरपृथक्त्ववत् दृष्टश्च तदुक्तम्

Anubandhaadibhya: Pragnaantara - prthaktvavat Drshta: cha Tat Uktam

Since the ingredients are also mentioned, it is known that the sacrifice is different like in the case of other meditations. It is seen elsewhere (that the injunction if not heard, must be understood). This was stated already in Poorva Meemaamsaa. By the word 'Aadi' in sootra the three principles stated in the previous sootra are mentioned.

Just as it was proved by the Sruti, Linga and Vaakhya principles that there is a dissinct Vidya-sacrifice, so also we prove the same fact by the fact also of mention of the several similar ingredients of sacrifice in the case of meditation. This is analogous to other Vidyaas (Pra*g*naantara), such as, Dahara,

Upkosala. Though the injunction is not express, injunction must be implied, just as in the sentence "Yat eva Vidyayaa Karoti"

The argument contained in the second Sootra (i. e. because of the statement of equality between the two physical and the mind-made Agnis, mind-made agni is part of the actual sacrifice) is now repudiated.

3-3-49 न सामान्यादपि उपलब्धेः मृत्युवत् न हि लोकापत्तिः

Na Saamaanyaat api Upalabdhe: mrtyuvat Na Hi Lokaapatti:

No, because similarity may be mentioned even if it exists in respect of any one of (some) particulars, like in the case of illustration of Death-God, for, the Being in the Sun, the subject of comparison there, does not occupy the world of Death.

It does not necessarily follow that the thought-made altar need form part of the actual physical sacrifice, merely because it is said to be similar to brick-made altar. For, similarity may be spoken of, even if there is similarity in any single particular. (So the thought-made agni will be ingredient to the thought-made sacrifice just as the physical agni to the physical sacrifice.)

This principle is illustrated from the passage in Aitareya "The person existing in the orb of the sun is Death indeed". When the person is compared with Death it is not as if that the person in the orb of the sun is a dweller of the Death-world; he is called Death, only because of his death-dealing qualities. [49]

3-3-50 परेण च शब्दस्य ताद्विध्यं भूयस्त्वात्तु अनुबन्धः

Parena cha Sabdasya Taadvidhyam Bhooyastvaat Tu Anubandha:

Even from the section that follows (it is clear), that even here thought-made sacrifice is to be taken as mentioned. The addendum (about thought-made altars) is because of plenty.

In the Braahma*n*a next following the present passage, it is said "This (brick-made altar) is to be conceived as this world; the water to be sprinkled round the altar should be conceived as the water of the oceans; the bricks, etc., as men, etc, etc." It is clear here that the m*a*nasa or thought-made altar is treated as part of a separate and distinct meditation with a distinct gain (fruit) of such meditation i. e. getting mastery of all Beings. Consequently, even in this portion of Agni-rahasya the meditation is to be as distinct with thought-made altar, etc, and its ingredients. Hence, these latter altars are not prescribed as elements of the real or physical sacrifice with brick-made altar etc.

Why then the mention of the thought-made altars in this connection? Because all the elements forming ingredients of brick-made altar, etc., have to be taken up for meditative purposes. As they are many in number and to save repetition, they are mentioned in connection with the passage relating to real or physical sacrifice. [50]

(21) *Sarire* Bhaava-Adhikara*n*a

In the Adhikara*n*a previous to the one before this, it was shown that Naaraaya*n*a is to be meditated upon in all Para-Vidyaas. In connection with this or as part of this, jeeva also has to be contemplated upon. The question is how this is to be done.

The opponent's contention is that jeeva should be contemplated upon as dwelling in the body. The Sootra puts the argument.

3-3-51 एके आत्मनः शरीरे भावात्

Eke Aatmana: Sareere Bhaavaat

Some say that as Aatman exists in the body, it should be so contemplated.

An Upaasaka should meditate on Paramaatman as the soul of Jeevaatman; hence, the nature of Jeevaatman has to be known, just as much as the nature of Brahman along with the knowledge of the process of meditation. This has been taught already in the Sootra "Trayaa*n*aam" (I) (iv) (6) and the same is to be further dealt with in the Sootra to follow (IV) (i) (3).

The Jeevaatman has two forms (1) one, when in the physical body, he is the doer of good and evil deeds and also the enjoyer of their fruits (2) the other, when released from bondage, he gets his eight qualities, such as, being freed from all sins, etc. (See Dahara Adhikara*n*a (I) (iii). The question now is which of these forms is to be taken up for contemplation. The opponent says the form named first. Why? A doer of some acts, such as, rites and sacrifices, has certainly to know that Aatman is distinct from the body and that he is the doer and enjoyer of the fruits of his deeds. So also even in Brahma-contemplation, When it is pointed out to the opponent that from the text in Chaandogya "As he contemplates so he becomes" it is clear that the form to be attained should alone be contemplated upon and not as in this body, he replies that the text relates to Paramaatman only and relies on another text "He (the Paramaatmam) assumes that form in which the Jeeva contemplates him for the purpose of his attainment".

The answer is contained in the next Sootra.

3–3–52 व्यतिरेकः तद्भावभावित्वात् न तु, उपलब्धिवत्

Vyatireka: Tadbhaavabhaavitwaat Na Tu Upalabdhivat

Certainly Not; rather the difference, since attainment (is) in accordance with meditation, just as in the case of the Brahman-contemplation.

As prescribed in the Texts 'Thou art That', and 'He (the Imperishable) is an indweller in you' the meditation must be of Paramaatmam as the soul of jeevaaatman. It is laid down also "that having attained the

Highest Effulgence, he (the Jeeva) obtains his natural form i.e. being freed from sins, old age, etc.". Since as stated herein, the natural form of jeeva is one of being free from sins etc. The proper object to be contemplated upon should be the natural form and not one come to or acquired by way of and on account of some conditional cause, i. e. Karma. Therefore, the passage quoted by the opponent should be taken to refer to both Jeevaatman and Paramaatman. This natural form is not the one assumed at the time of doing the acts and enjoying the fruits of such deeds. There can be no doubt that in the contemplation of Brahman his true forms are to be contemplated upon, so also in the case of Jeevaatman. [52]

(22) Angaavabaddha-Adhikara*n*a

In the previous Adhikara*n*a, it was taught that whenever Brahma-Upaasana is performed, there should go along with it, the meditation of jeeva in the form of its natural pure state. The question is whether in the same way, it is to be inferred that wherever, meditation is mentioned with Udgeetha it is to be confined to the concerned *S*aakhaa alone or that it should be extended to all *S*aakhaas. The Sootra affirms the view that it extends to all, whether meditation is mentioned or not.

3–3–53 अंगावबद्धास्तु न शाखासु हि प्रतिवेदम्

Angaavabaddhaa: tu na saakhaasu hi Prativedam

Meditations connected with the part (Udgeetha) are not confined only to that *S*aakhaa (where that Udgeetha occurs) but extend to all Udgeethas in the Veda.

In Chaandogya it is said, "Let a man meditate upon the syllable 'OM' of the Udgeeta" i.e. meditation is prescribed with Udgeetha, as part of the sacrifice. The questson is as to whether the meditation of Udgeetha is to be eonfined to the *S*aakhaa in which it is prescribed or to other Saakhaas as well wherever Udgeetha is mentioned.

The opponent's view is that because Udgeetha prescribed in each case is to be recited in a different way (different swara), Udgeetha is not the same in all cases. Hence, we should conclude, he says, that the meditation should be performed only with the Udgeetha concerned with the Saakhaa where the meditation is injuncted.

The Sootra resolves the doubt raised. The directive in the various places is in general terms "Udgeetham Upaaseeta" (Perform meditation on Udgeetha). Hence, wherever Udgeetha occurs, the meditation on it is to be performed. It does not matter what the Swara may be, or the way in which Udgeetha is to be recited.

3-3-54 मन्त्रादिवद्वा अविरोधः

Mantraadivat Vaa Avirrodha:

And just as in the case of mantras etc—no objection. ('Vaa' means 'and'.)

In the case of mantras prescribed for sacrifices, we have been taught to adopt the mantras in all sacrifices in whatever Saakhaas the same sacrifice may be mentioned. Analogously here meditation, though mentioned in one, is common to all.

(23) Bhooma Jyaayastwa—Adhikara*n*a

The investigation now is about Vaisvaanara Vidyaa. In the case of Udgeetha, Upaasana may be with Pra*n*ava a part of Udgeetha or with the whole Udgeetha. So, the question now raised is whether with reference to the Vaisvaanara Vidyaa, the same principle applies. In the said Vidyaa, the Brahman is to be meditated upon as possessing a body of which the Heaven, the Sun, the Air, the Ether, the Water and the Earth form the parts corresponding to head, eye, praa*n*a, waist, bladder and the feet of a human body. The proposition to be solved is as to whether the meditation is to be of any one of the parts of this body

i. e. separately, or is it to be on all parts in the aggregate, or in both the ways.

The opponent says that each part is to be meditated upon seperately, and relies on the following points. In the passage relating to the said Vidyaa, it is said that each of the *R*shis meditated upon on only one of the parts and the K*e*keya-Raaja, (the teacher) gave them his praise for their doing so and also informed them of the fruits to be derived by such meditations. At the same time, K*e*kaya Raaja referred to an Upaasana of all the parts together. The opponent says this does not matter, because it is also mentioned that fruits are obtainable for meditation on each part.

Alternatively, it is argued that because in the said passages a separate fruit (or gain) is mentioned for the meditation on all the parts in the aggregate, i. e "he eats the food (Brahman) found in all worlds, elements, in all beings and in all Aatmans," the meditation may be on the whole as well as on the parts as explained. The answer is—

3–3–55 भूम्न: क्रतुवत् ज्यायस्त्वं तथा हि दर्शयति

Bhoomna: Kratuvat Jyaayastwam Tathaa Hi Darsayati

Preeminence is for meditation of the whole like in sacrifice; so it is shown.

The argument of the other side misses the point of the conversation. The *R*shis who went to K*e*keya-Raaja for the correct or proper instruction; did so because they were not satisfied with what they were themselves doing as being correct. Even the K*e*kaya Raaja, while praising the *R*shis for what they have been doing so far, proceeds to condemn such Up*a*sana by pointing out that the person who practises contemplation of one part will lose that part (as a penalty). Not only that; the Raaja instructs them that the proper Upaasana must be of all the parts aggregated and points out also the glorious fruits obtainable from

such contemplation as stated above, and also the destruction of all sins as flower of reed-grass is destroyed by fire. Hence, what is recommended is Upaasana of all the parts as aggregated. The separate mention of the fruits of partial Upaasanas is but a distribution of the fruits of the Upaasana of the aggregate. There is no such separate fruit for each partial Upaasana. This may be likened to the case of Vaisvaanara sacrifice, where it is enjoined "Let a man on the birth of a son offer a cake cooked on twelve platters of mud to Vaisvaanara Deity." The fruit there of is stated to be that the son born becomes pure, brilliant, a good eater, enjoyer of senses and a person endowed with cows (wealth) At the same time, fruits are mentioned separately each in the case of offering of cake baked on eight, nine, ten and eleven mud-platters. In such a case, it has been decided in Poorva Meemaamsaa that the sacrifice is to be only of a cake on the twelve platters; the mention of the parts is explained as being only for the purposes of extolling or praising the exact cake. Analogously here. [55]

(24) Sabdaadibheda—Aadhikarana

In the previous Adhikarana, it was pointed that in the matter of Vaisvaanara Vidyaa, the Vidyaa is one and the same, though there may be some differences in the process of meditation. Similar argument is raised in this Adhikarana that all Brahma Vidyaas are identical as the object of meditation is the same; as also the fruit or gain to be secured.

3–3–56 नाना शब्दादिभेदात् *Naanaa Sabbaadibhedaat*

(They are) different; for the languages (words) etc. differ.

All Brahma Vidyaas, such as, Sad-Vidyaa, Dahara-Vidyaa, Saandilya-Vidyaa, Booma-Vidyaa, are forms of meditation of the same one Brahman and the fruit of such meditations, the attainment of Bramhan is the same or identical. The question is whether all these..

form one Vidyaa or are different Vidyaas. The opponent says they are one because they all lead to the same fruit and the words of injunction, such as, 'Veda' (realise) and 'Upaaseeta' (meditate) are repeated in each of these cases, The reply is 'No'. True, the object of contemplation is the one Brahman. Still, there are differences in the matter of the characterstic qualifications to be associated with Brahman in each meditation, sueh, as, his being the world cause, his being free from all evil. Beeause also, we know there are authorities in Poorva Meemaamsaa which prove that in the case of sacrifices, etc., they are different, because of the differences in associated things. The same rules hold good here also. Then, the question is raised as to why, if the matter had been dealt with in Poorva Meemaamsaa, there should be a separate Sootra here. The purpose is to refute the view of some persons who argue that Brahma G*n*aana (knowledge of Brahman) in the Upaasana Texts, is not the subject of an injunction but results only from instructions, and, so the authorities of Poorva Meemaamsaa have no force here. To prove that acquisition of knowledge of Brahman by means of (mental) meditation is also an act injuncted, the Sootra is intended to show that such rules apply here.

The proofs mentioned in Poorva Meemaamsaa are (1) differences in language (2) repetition (3) number (4) names (5) associated qualities and (6) difference in contexts. [56]

(25) Vikalpa—Adhikara*n*a

Having established that the several Vidyaas are not identical, the qustion arises whether a person desirous of Moksha should perform as many of them as possible with a view of the getting more enjoyment, or one alone need be practised. The opponent's view is that more than one may be practised; and he relies on the fact that in the case of sacrifices, such as, Agnihotra, Darsa Poor*n*amaasa or Jyotishtoma, etc., as more and more of them are performed, greater or longer is the

fruit i.e., enjoyment in the celestial worlds. The answer is stated in the Sootra:

3–3–57 विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात्

Vikalpa: Avishishta phalatwaat

(Any one of them) at option, because of the non-difference of the fruit.

The fruit of each of these Vidyaas is Moksha, that is, the enjoyment of Brahman, i.e., Bliss unlimited by space, time or nature. Since the fruit is identical in all cases of Brahmopaasana, no combination of more than one meditation is necessary. [57]

The other Upaasanas intended for attaining gains, other than Moksha, are unlike the above Bramhopaasana.

3–3–58 काम्यास्तु यथाकामं समुच्चीयेरन् न वा पूर्वहेत्वभावात्

Kaamyaa: tu yathaakaamam Samuchcheeyeran na vaa Poorvahetwabhaavaat

But meditations for worldly objects may be combined or not, because the reason mentioned does not apply here.

The fruit of the Brahmic meditation is the attainment of Bliss unlimited in nature; but in the case of the other meditations, the fruit is not unlimited, but limited; so it may be realised more and more by doing more and more sacrifices, etc. [58]

(26) Yathaa Aasraya—Adhikaranam

In the case of Kaamya Upaasanas (i.e. meditations for purposes other than Moksha) an option was stated to combine one or more of them. It is now to be proved that even in sacrifices, the meditation of something such as, Udgeetha prescribed to be performed at intervals need not be compulsorily performed. The opponent disputes this view with arguments which are stated in the next four Sootras—

This point has been dealt with in Adhikara*na* No. 17. The purpose of mentioning it here again is to refute an argument now advanced by the opponent that the statement made therein that the fruits for the sacrifice and the fruit for the Udgeeta-meditation are different is not correct and that therefore both i.e. sacrifice and the Udgeetha must be combined.

3-3-59 अंगेषु यथाश्रयभाव:

Angeshu Yatthaasraya-Bhaava:

The meditations which are concerned with parts of sacrifices are important as parts themselves.

It was already pointed out that the Udgeetha-meditation in a sacrifice is optional not compulsory as in the case of the "milking pot". The reference here is to the passages: "In a *chamasa* carry the water to the north of the Aahavaneeya fire. For one that desires cows he should carry the water in a vessel in which cows are milked. Now, the opponent argues that in the case of the milking pot it may be right to give option, but not here where the fruit is not mentioned in the injunction itself. On the other hand from the words used "Udgeetham Upaaseeta", it is clear that meditation is a (necessary) part of the Udgeetha. There is no separate mention of the fruit of such medtiation. Only the later passage "Yad Eva Vidyayaa Kar*o*ti" etc. suggests that some fruit is obtainable. The passage means only whatever is done with faith, knowledge of Brahman, that act becomes more effective". There are no words of command or injunction. "Kar*o*ti" is in the present tense and cannot according to rules accepted, connote an injunction, such as, in the passage "He whose Juh*u* (wooden ladle) is made of par*n*a-wood does not hear any disparaging statement". [59]

3-3-60 शिष्टेश्च *Sishte: cha.*

Because of (presence of) injunction.

There is a word of command also to show that Udgeetha meditation is a part of Udgeetha which is

a necessary part of the sacrifice and the connection of meditation with Udgeetha is derived from the words of command prescribing meditation. As the meditation is as necessary as the Udgeetha there is no necessity for any fruit. [60]

Another reason is also advanced by the opponent.

3–3–61 समाहारात् *Samaahaaraat*

Bec.use of the "rectification".

Again, in describing the sacrifice, it is said that "by the act of the Hotr, a wrong Udgeetha is rectified". This means, that an Udgeetah with meditation is correct but one without that is wrong. To rectify this defect, what the hotr should do is to realise that the Udgeetha sung by Udgaatr is identical with the pranava pronounced by himself. Hence it follows that meditation is necessary. [61]

3–3–62 गुणसाधारण्यश्रुतेश्च

Guna-Saadhaaranya Srute; cha

On account of the declaration of the commonness of the meditation (as a part of pranava).

The text in Chaandogya says that "three-fold Vedas start with that pranava, the Adhvaryu gives orders (Aasraavayati) with that the Hotaa recites Sastra with that; So the Udgaataa sings stotra. Thus, the process of meditation is mentioned, for the Pranava is stated here as common to the three Vedas by The term "Tena". The word 'Tena' states not only Pranava but Pranava which is taken along with the meditation, because meditation is what it is mentioned just before. So both Pranava and meditation are common to three Vedas. [62]

Thus, the opponent says that meditation is an adjunct of the sacrifice, as the Udgeetha is.

The above view of the opponent supported as it is by arguments in the previous Sootras is rejected by by the next two Sootras.

3-3-63 न वा तत्सहभावाश्रुतेः

Na Vaa Tatsahabhava-Asrute:

Not so, as the text does not declare their existing togethes always.

That meditation is taken always with Pra*n*ava is not correct. There is no such mention of meditation as an essential part of Pra*n*ava. The text which says "what a person does with meditation, etc., becomes more effective." does not state that whatever he does, he should do it with meditation, but only if he does it with meditation, it becomes more effective. That is, if a person wants the act to be more effective, he must do it with meditation. The result of such meditation is effectiveness i.e. to destroy all impediments and hasten up the result of gain of the sacrifice. Thus the fruits of the sacrifice and of the meditation are not the same but are different. Hence, it is not an essential part of sacrifice, but only depends upon udgeetha which is an essential part. Only such connection is stated in the sentence, "Udgeetham upaaseeta." (The word 'T*e*na' also means only Pra*n*ava.)

3-3-64 दर्शनाच्च *Darsanaat cha*

Also because (Veda) shows it.

In Chaand*o*gya it is said generally about sacrifices, "The Brahman (one of the assistants in the sacrifice) who knows the sacrifice as stated already saves the sacrifice, the master and all his assistants." This means that the Brahman's knowledge as stated above is enough to save the master and others. Therefore for such saving no meditation by Udgaat*r*, etc. is necessary.

(For fuller discussion of this Sootra and also the views of the various commentators see pages 202 and 203 of Chaand*o*gya upanishat—Parishkaara, Ubhaya V*e*daanta Grantha maalaa series.

Thus ends the 3rd Paada of the 3rd Adhyaaya.

So far, we have examined the question whether the meditations prescribed are one or diverse, and in which cases, they have to be combined or where not. Also, it has been concluded that the resulting gain of such meditation is the attainment of Brahman. Now, what is sought to be establised in this Paada is that the rites and cermonies appertaining to Var*n*a and Aa*s*rama are subordinate to such meditations.

The first of the Adhikara*n*as of this Paada refutes the view of some people i.e. Meemaamsakas who say that the Upanishads teach only the nature of Jeevaat-man who is the doer of sacrifices and that this knowledge (i.e. Jeevaatman is different from the body, etc., and is eternal) is useful only for the performances of such sacrifices, rites and cermonies enjoined by the Poorva Meemaamsaa. So this knowledge is a part of the said sacrifices, etc. The Sootrakaara starts with stating his own view: in the first Sootra, then the opponent's question is stated in 6 Sootras, and thereafter the answer.

3–4–1 पुरुषार्थोऽतः शब्दादिति बादरायणः

Purushaarttha: Ata: Sabdaat Iti Baadaraayana:

From this (meditation) arises the fruit (the goal) because of the Vedantic texts. So says Baadaraaya*n*a.

The question is whether Karma (sacrifice, etc.) plays the principal part in attaining a man's goal and knowledge is subsidiary to it or vice versa. The Baadaraaya*n*a's view is that Purushaartha, the goal is reached only through the knowledge (meditation) and karma is only subsidiary to it. The opponent maintains that Karma is the principal, for, he says that passages in V*e*daanta deal only with the nature of the individual soul (Pratyak-Aatman) the doer of the sacrifices. That Karma is the principal is also clear, because the passage in Chaandogya says "what he does with knowledge becomes more effective." The word

'Vidyaa' does not mean Udgeetha Vidyaa but a knowledge which is required for all Vedic actions, sacrifices etc. generally. That there is nothing higher than Jeevaatman is also established, the opponent says, by the text which declare "That thou art", "This Jeevatman is Brahman". This knowledge acquired is useful for the (proper) performances of the sacrifices, etc. This argument is reflected in the Sootras following—

3-4-2 शेषत्वात् पुरुषार्थवादः यथाऽन्येष्विति जैमिनिः

Seshatwaat Purushaarthavaada: Yatha Anyeshu Iti Jaimini:

As knowledge is subordinate, mention of gains (from knowledge) is merely laudatory as in other cases—So says Jaimini.

The argument is as follows: By the text 'Tat Twam Asi')"That thou art"), Brahman and Jiva are one; and for the proper performance of sacrifices, a knowledge of the nature of the doer is essential; and there is no other special purpose gained by the knowledge. This is exemplified from the other texts also. It is said that the Juhu, a sacrifical laddle, is to be made of Parna tree; and he who did so does not hear anything derogatory of himself; and again that the master who anoints his eyes, destroys the eyes of his enemies. In these cases, the injunction to use the Parna-laddle or anointing the eyes is accepted as to be performed, not for the benefit mentioned in arthavaada but as essential ingredient of the sacrifice. This is the point of view of Jaimini. [2]

Again the opponent proceeds.

3-4-3 आचारदर्शनात् *Aachaara Darsanaat*

As is seen from conduct (of doing sacrifices)

Even the knowers of Brahman, perform sacrifices. Thus, we see in Sruti that King Asvapati of Kekaya, who was approached by Rshis to be taught Brahma-Vidyaa and who was the foremost of the knowers of

Bramhan, said to them "Revered Sirs, I am going to perform sacrifice". Also Smrtis Geeta etc. state that Janaka and others performed sacrifices and obtained the fruits by such sacrifices themselves. [3]

Thus in the two Sootras arguments by way of inference were relied upon. Then, an actual text is quoted in his favour by the opponent.

3-4-4 तच्छ्रुतेः *Tat-Srute:*

Because it is so declared by Vedas.

The passage is one alredy quoted—"what he does with knowledge—that becomes more efficacious. The word "with" shows that the knoledge is subordinate to the works.

That the word 'Vidyaa' states knowledge of Aatman is already explained ; [4]

3-4-5 समन्वारम्भणात् *Samanvarambhanaat*

Because it is stated that (knowledge and works) follow touching (jeeva)

There is the text which says "Him (a departed person) knowledge and his action contact and follow."

From this also it is clear that Karma is quite the important element. [5]

3-4-6 तद्वतो विधानात् *Tadvata: Vidhaanaat*

To him (that has knowledge) works are enjoined.

The authority relied on from Chaandogya. "After learning the Vedas in the teacher's house at such times as may be spaced from doing service to the teacher, the student shall perform Samaavartana ceremonies, then marry and do his several duties i.e. sacrifices."

The Veda-learning is thus prescribed as a preliminary action to the works, such as sacrifices. [6]

3–4–7 नियमात् *Niyamaat*

Because of the compulsory injunction.

The text declares "Only doing karma, one is to desire to live 100 years here" (Isaavaasya). That is to say, the whole life is to be devoted to doing action, (i.e. sacrifices.) [7]

The refutation comes in the next 10 Sootras.

3–4–8 अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात्

Adhikopadesaat Tu Baadaraayanasya evam Tat-Darsanaat

As a Being beyond jeevaatman is taught, Baadaraayna has the view, that knowledge yields the fruit (Moksha). It is clear in srutis that the knowledge is about that Being. ('Tu' shows refutation)

The view of Baadaraayana is that Karma or work is only subsidiary to meditation, and meditation is really the yielder of the fruit, that is Moksha. It is clearly taught in the Vedas that fruit is produced by the knowledge only of Paramaatman who is beyond and distinct from Jeevaatman, the doer of the sacrifices. How? The texts "It willed, 'I should become Many and be born.'" etc. show clearly that meditation or knowledge made compulsory is about of a Being who is the Creator of the many by His mere Desire, the Lord of All, the Master of All Jeevas having senses and who is All-Bliss and Effulgence and Destroyer of Evils. [8]

3–4–9 तुल्यं तु दर्शनम् *Tulyam Tu Darsanam*

(Practice of Karma) is as much in evidence (as its non-practice).

This Sootra answers the argument of the opponent in the 3rd Sootra. Meditation is certainly important; this is reconcilable with non-performance of Karma by some Brahman-knowers. Therefore, the Sootra says, that non-practice of Karma also is seen. For, the

text says, The descendants of Kavashi said, "for what purpose should we perform sacrifices". The mention of the performance of Karma in this context is not inappropriate, for, a Karma without any desire for a gain or benefit subserves meditation. But as Karma done with an eye for some gain is an obstruction to meditation it stands in its way: hence it is said it should be abandoned. [9]

3–4–10 असार्वत्रिकी *Asaarvatrikee*

Because of non-application to cases.

This Sootra answers the argument in the 4th Sootra. As regards the text referred to already, "what is done with meditation......becomes more effective;" it is inappropriate to say that it applies to all sacrifices; it applies only to Udgeetha referred to earlier. The real meaning of the sentence is not that all sacrifices should be done with meditation; but whatever is done with meditation becomes effective. So, the word "Vidyayaa" shows that Vidyaa is the cause of the fruit. i.e. effectiveness. [10]

3–4–11 विभागः शतवत् *Vibhaaga: Satavat*

(They are) separate—as (when we say) hundreds.

This explains the argument contained in Sootra 5. The passage quoted therein "Him (a departed person) knowledge and action contact and follow" does not mean that the two combine together and follow, but that each follows him and each yields its fruit. For example, when we say that a person who sold his land and his gems gets two hundred gold pieces, we mean he gets 100 for each. [11]

3–4–12 अध्ययनमात्रवतः *Adhyayana-Maatravata:*

To one who has learnt merely to recite (the injunction is given).

This answers the argument in the 6th Sootra. The text quoted there refers to a man who has merely

read the Vedas, and it says he is bound to do sacrifices as a family-man. Here reading means nothing more than learning to recite by rote without knowledge of its meaning. The argument of Meemaamsaka (opponent) is that the word "Adheetya" here includes knowledge of the meaning of the Vedas; this is not correct. Even if this view is taken as correct, it goes only to so far that it includes knowledge of the meaning of the text as a help to performance of Karmas: it cannot include the Upanishadic Vidyaa, i. e., it cannot consider the practice of meditation (apart from mere knowledge) as a part of the sacrifice. [12]

3–4–13 नाविशेषात् *Na Aviseshaat*

No: for want of specific mention.

The passage quoted "A person should live 100 years only doing Karma here" might mean there is an injunction to do Karma; but it does not practicularise or specify whether the Karma is to be done as a principal or otherwise. Besides, the passage is not specific to show whether the injunction is addressed to a person having knowledge of Brahman. Why not it apply to one who possesses no such knowledge? If the principle of "context" is to be relied upon, then it is equally capable of making us understand also that Karma is a part of Vidyaa. [13]

The real meaning of the quoted passage is stated in the next sootra—

3–4–14 स्तुतयेऽनुमतिर्वा *Stutaye Anumati: Vaa*

For the purpose of praising meditation; an option only. "Vaa" means affirmation.

Having stated in the previous sootra that the passage in Eeṣaavaasya means only the injunction of Karma as subsidiary to meditation, the Sootrakaara gives another meaning to the effect that there is no compulsory injunction but only an option. The text begins: "Pervaded by Him is the whole world; Giving up this, enjoy. Desire not another man's wealth".

Here the subject matter is the knowledge of Brahman. The next sentence says: A man may wish to live one hundred years performing (all the time) Karma. Such Karma will not stain him. This is certain. Nothing else." It is clear that the purpose of the latter sentence is to glorify and show the greatness of the Truth taught in the first sentence i.e. that is the actions done by the meditator can not bind him by yielding their fruits. Hence that the performance of Karma during the life-time is compulsory is not stated in this passage. [14]

3–4–15 कामकारेण चैके *Kaama-Kaarena Cha eke*

'According to one's pleasure', say some.

According to the sayings of some, a man in pursuit of knowledge of Brahman may give up the stage of a householder and the actions relating to it. For, it is said "What shall we do with children—we who have this Aatman as our World." Thus Vidyaa can exist with Karma; so Vidyaa is the principal and not a subsidiary. [15]

3–4–16 उपमर्दंच *Upamardam Cha*

(Because of) destruction (of Karma).

There is the Vedanta text which declares the knowledge of Brahman destroys all Karmas, good and evil. "All his Karmas are destroyed when He is seen, who is the Superior to All." When Karma is said to be destroyed by knowledge, it is absurd to say that knowledge is an ingredient of Karma. [16]

3-4–17 ऊर्ध्वरेतस्सु च शब्दे हि

Oordhwaretassu cha Sabde Hi

Even in the case of Sanyaasins (Vidyaa is seen) Sanyaasism is mentioned in the Vedas.

For sanyaasins (those who have restrained their senses) Brahma-Vidyaa is prescribed; but no rites or sacrifices; hence Vidyaa is not subsidiary to Karma. Even the Vedas recognise this stage of Sanyaasism

"There are three stages, one of householder where sacrifices, recitations and gifts are to be practised ; the second is Tapas i.e. penance; and the third is Brahmacharya (lifelong bachelorhood).

Again, it is said that "some meditate as Brahman with faith in the forest"; and again, "Desirous of enjoying the Bliss of Brahman, they take up Sanyaasinhood". These passages show that the injunction contained in the Text to do Agnihotra etc. during the whole lifetime is directed to those who do not give up the householdership owing to want of sufficient spirit of detachment. [17[

Then a side-argument is started about the Sanyaasinhood—

3-4-18 परामर्शं जैमिनिरचोदनाच्चापवदति हि *Paraamarsam Jaimini: Achodanaat Cha Apavadati Hi*

A mere statement, says Jaimini—Not injunction—and because of condemnation.

Jaimini points out that in the text quoted in the previous Sootra, there is no injunction to take up sanyaasa stage of life; but the purpose is to glorify meditation. Karma is not to be abandoned ; there are also texts which condemn persons who abandon Karma, "One who gives up the sacrifical fire is one that destroys the virility to Devas." [18]

The answer to the above is given in—

3-4-19 अनुष्ठेयं बादरायणः साम्यश्रुतेः

Anushtheyam Baadaraayana: Saamya-Srute:

Baadaraayana says, "Proper to take up sanyaasinship, because of the statement equal to other stages.

The meaning is : that in the above text quoted, there may be no injunction to take up Sanyaasinship is true ; but equally there is no injunction to take up the householder's stage also.

3-4-20 विधिर्वा धारणवत् *Vidi: vaa Dhaaranavat*

Certainly an injunction—as in the case of carrying Samit:

The Sootrakaara affirms that in the passage quoted there is an injunction to enter into all Aasramas, in spite of there no words of injunctions· This is borne out by the words of Jaimini in the Poorva-Meemaamsaa. For example, there is a passage which says that in case of a certain Karma a samit should be carried below the Juh*u* for, the samit is carried above the Juh*u* to the gods in the case of a sacrificial fire. There is nowhere-else any injunction that Samit should be carried above the Juh*u* in the case of a sacrifical fire. However, this sentence itself is said to impose the injunction. Jaimini himself has stated this in his Meemaamsaa work.

(2) Stutimaatra Adhikara*n*a

This Adhikara*n*a starts a side-discussion about Udgeetha. In the Chaand*o*gya. there is a passage which says: "This syallable OM of Udgeetha meditated upon is the eighth Rasa, the best of the essences, the highest, holding the supreme place. The seven rasas are mentioned earlier; they are earth, water, herbs, body, speech, *R*k-mantra, and saama-mantra; the eighth is the Udgeetha. The question is whether the above and such iike passages are merely laudatory of Udgeetha or do they lay injunctions to meditate upon Udgeetha etc., as the best of the essences:

The opponent says all this is for glorification only. He relies on the passage in Karma-Kaanda which says, "Imagine this Juh*u* as the earth; the fire, Aahavaneeya as celestial abode". Here, the words are intended merely as praise of Juh*u* or of the fire. The passage under consideration cannot be considered to constitute injunction like what is in the case of G*o*d*o*hana.

The answer is that the authority relied upon is really no authority; for the passage comes next after

the passage of injunction to do the act of using Juh*u*. Similarly, if the passage under consideration comes next after the passage of injunction to sing Udgeetha, the analogy may apply. But here, the injunction-passage which precedes is not one to do an external act but one to medidate (Upaaseeta) upon Udgeetha as "Rasa tama"—as the highest essence. Besides, if it can be gathered from some other authority, that Udgeetha has the quality of being the highest essence, it may be perhaps said to mention of the quality here, is mere praise (Arthavaada); but there is no such passage avilable.

The first Sootra mentions both the opponent's view and the answer—

3–4–21 स्तुतिमात्रमुपादानादिति चेन्नापूर्वत्वात् *Stuti-maatram Upaadaanaat iti Chet Na Apporvatvaat*

If it is said that it is mere praise as it is connected (with singing Udgeetha). No: not being so connected. [21]

3–4–22 भावशब्दाच्च *Bhaava Sabdaat cha:*

Because of the use of the term denoting contemplation (internal action)

The word "Upaaseeta" laid in the previous sentence is an injunction towards meditation. [22]

(3) Paariplavaartha—Adhikara*n*a

In this Adhikar*n*a, further passages are taken up for consideration, and is concluded that the passages amount no more than mere praise. In Kowsheetaki Upanishad, it is said that Indra taught Brahma - Vidyaa to King Pratardana. Before the actual lesson commences, occurs the following passage, "Pratardana, the son of Divodaasa went to the abode of Indra, an agreeable place", etc. Whether these form mere praise or lay down any injunctton? The opponent's view is that this story may well be utilised for reciting as a story among other stories generally to

be recited at the time of sacrifices. Therefore, he says, this is also a part of the sacrifice, a part of the injunction. The answer is, 'No:—True, the words, "Aakhyaanaani Samsanti' (they recite stories)" occur; but at the same, there is enumeration of what stories are to be recited, such as, Manu Upaakhyaana; and this is not one of them. Hence the passage here is merely introductory story and it is mere praise.

3-4-23 पारिप्लवार्था इति चेन्न विशेषितत्वात्

Paariplavaarthaa Iti Chet Na Viseshitatwaat

If it is said that they are for 'paariplava', the reply is, 'No; they are particularised.'

'Paariplava' means the recitation of stories during the time of the sacrifices. The argument of the opponent is as stated above. The Sootra says, 'No, because the narratives to be recited are particularised and this is not one in the number. [23]

Another reason is given for the above conclusion.

3-4-24 तथा चैकवाक्योपबन्धात्

Tatthaa cha ekavaakyopabandhaat

Similarly, the passage, connected with the following coherent, whole forms one sentence.

After the introduction mentioned above, the text goes on to say "contemplate on me as Life and Eternal .... The Aatman is to be seen". This lays down injunctions, and connected with this is the introduction in praise of Indra. Hence this is only an Arthavaada as in the Karma Kaanda. [24]

(4) Agni-Indhanaadi-Adhikarana

A new topic is opened up; whether sanyaasins have the right to perform contemplation. This must be taken along with the first Adhikarana where it was concluded that Karmas are only subordinate ingredients of Vidyaa or knowledge. It is argued that because sanyaasins are not entitled to do Karma, they have no right to Vidyaa

or meditation: The conclusion is that in the first Adhikaraṇa that sanyaasins are entitled to Brahma-Vidyaa and they have the right to such Vidyaa even without a right to Karma, such as, Agnihotra etc. The authorites for the above are: "Desirous of attaining Brahman, they become Brahmachaarin" "Yearn ing for Him, the sanyaasins take up sanyaasihood"—

3-4-25 अत एव चाग्नीन्धनाद्यनपेक्षा

Ata: eva cha Agni-indhanaadhi-anapekshaa

Hence no necessity for fire-kindling (Aadhaana) etc.

The meaning is that for the reason that has been already mentioned in the first Adhikaraṇa, the sanyaasins need not perform any sacrifices for their meditation. [25]

(5) Sarva Apekshaa-Adhikaraṇa

The question then naturally arises that if no karma is necessary for Vidyaa, why should the Gṛhastha, a house-holder perform any karma at all? The Sootra says:

3-4-26 सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्

Sarva-apekshaa cha Yagnaadi-Srute: Aswawat.

(Meditation) needs all this (Karma) because of the Vedic Texts—Like a horse.

The text teaches that "Brahmins desire to know Brahman by means of recitation of Vedas, sacrifices, gifts and tapas"—all without expectation of any gain. This shows that for meditation, all the above are necessary ingredients. But the opponent argues that all these Karmas are necessary for stimulating a desire to know Brahman, and that when the desire is gained, there is no need to do any Karma. His interpretation is wrong, for, a sentence which says that a person desires to travel on a horse, does not mean that horse is necessary for creating a desire to travel; but it certainly means that horse is necessary for travel only.

Similarly here: The analogy provided by the word 'Asvavat' in the Sootra denotes that just as a horse requires saddle bridle, etc. for being ridden upon, so also the meditation on Brahman by a G*r*hastha requires Karma, as its necessary ingredient. It is the rule that each Var*n*a and aasrama should do its duty according to Saastras; then sanyasins also should perform such Karma as they can as it is necessary for their meditation-practice. [26]

(6) Sama-damaadi—Adhikara*n*a

The question discussed in this Adhikara*n*a is whether the householder is also bound to practice *S*ama (serenity of mind) control of senses, ete. The opponent's view is that he should not, because, the performance of Karma involves the activites of outer and inner organs which are opposed to what is required for *S*ama and Dama. These require control of the activities; that is, they ought to cease to do work.

The Sootra repudiates this view.

3-4-27 शमदमाद्युपेतः स्यात् तथापि तु तद्विधेस्तदंगतया तेषामप्यवश्यानुष्ठेयत्वात् *Sama-Damaadi-Upeta: syaat tatthaa Api Tu Tat-Vidhe: Tat-Angatayaa Teshaam Api Avasya-Anushtteyatwaat*

However (a householder) should be with also *Sama* Dama, etc., since they are injuncted, they should be practised, as auxiliaries to that knowledge.

The question is whether a house-holder, for the purpose of completing Vidyaa or meditation, should practise *S*ama, Dama etc. In the case of Karma, it needs actions of outer and inner organs and these are appropriate for a house-holder; so he cannot practise the opposite of obove activities, Sama and Dama; so these Sama and Dama are appropriate for Sanyaasin, just as in the case of householders sacrifices etc. are proper. Hence, it is argued these Sama and Dama are not for householders.

Answer: The scripture says, "Hence one who knows this (Brahman) should see Him in himself by controlling the mind, and withdrawing from wordly pursuits the senses, forbearing good and evil with calmness, with mind concentrated on one point (Brahman)". The above is general statement applicable to all cases and so Grhastha also should practise them. The assumption of contrariness between the two activities is also not correct. For, in the case of all rites enjoined to be performed, Nityakarma activities are necessary. Where activities are prohibited or are purposeless, *S*ama and Dama must be practised. Hence the practice of *S*ama and Dama is not confined to Sanyaasins alone. Besides the practice of *S*ama and Dama helps concentration directly, and the knowledge grows from it, while the karmas such as sacrifices, destroy obstruction such as sins, and then develop concentration. [27]

(7) **Sarva-Anna Anumati—Adhikara*n*a**

Here argues the opponent that there is permission given for taking food (even tainted). So he wants to know if there is any rule about taking food.

3-4-28 सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात् *Sarva-Anaa-Anumati: cha Praanaatyaye Tat-Darsanaat*

Permission to eat any food is only when there is danger to life, that is so seen (in *S*ruti).

In the Praa*n*opaasana mentioned in Chaandogya and B*r*had Aara*n*yaka, it is said that there is nothing that is not food for him who knows this. Is this permission available at all times or only when there is danger to life. Opponent says this applies at all times. The true view is, 'No! only at times of danger to life.' The reference is to the story of Ushasti, the foremost of Brahman *R*shis, who when he was on the point of dying for want of food, begged for, got and ate a portion of boiled grain that was being eaten by an elephant-Mahout (rider). He gave some to his wife also. Pleased

and surprised, the elephant-rider tried to offer him a drink from his vessel. But the *R*shi refused to take it as it was Ucchishta—the remnins of what another has eaten or drunk. The elephant-rider inquired as to how then he took the grain which was also his Ucchishta. He replied, "I eat the grain, otherwise I might have lost my life. But the drink is only object of my desire". If this is the rule in the case of even Brahmavit, i.e. only to prevent death any relaxation of restrictions about food is possible, much more so in the case of Praa*n*avit, who meditates upon mere Praa*n*a. [28]

3–4–29 अबाधाच्च *Abaadhaat cha*

Because of no exemptive Rule.

Scripture says, "when food is pure, Satva quality will be unmixed and pure. When Satwa is pure, contemplation will be uninterrupted." This applies to all without exception. Hence the exemption as to food only extends to a time when there is danger to life. [29]

3–4–30 अपि स्मर्यते *Api Smaryate*

So declare Smrtis also.

"He who is in fear of life eats anything here and there; he is not affected by any sin, just as the lotus-leaf is not touched by water." [30]

3–4–31 शब्दश्चातोऽकामकारे

Sabda: cha Ata: Akaamakaare

Hence, the text is about prohibiting a person to do what he likes.

A further confirmation of the above view is given below:

In Ka*t*ha *S*ruti, it is said: Hence any Braahma*n*a does not drink spiritous liquor, lest he should be stained by sin. [31]

(8) **Vihitata-Adhikara*n*a**

It has been shown that all duties of Var*n*a and Aa*s*rama (each stage of a man's life) are parts of the

Vidyaa and a help to meditation, for a person who practises Bhakti or meditation. Then arises the question whether a person who does not practise Vidyaa should perform these duties. The opponent argues: No! How can the same Dharma be compulsory and optional? As these duties are parts of Vidyaa, one who wants to perform Vidyaa should alone perform the duties.

3-4-32 विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि

Vihitatwaat cha Aasrama-Karma Api

Because of the injunctions, duties must be taken to be for all Asramites.

Answer is—

It is not as if the Vedaantin relies on the same text for saying that it is an injunction in one case and option in another. It is said "A person should perform Agnihotra so long as life lasts", this enjoins the duty of performing Agnihotra on the householder. But the injunction to perform this as part of Bhakti Yoga or Vidyaa is not here; but is contained in a separate and distinct text, " Braahmana desires to meditate on the Brahman by recitation of Vedas, performance of sacrifices and making gifts". Hence, there is no conflict of texts. Even in Karma Kaanda, the same is seen. In one place, it is said that Agnihotra should be performed as a daily routine; and again it is said it may be performed by one who is desirous of Swarga (celestial abode).

3-4-33 सहकारित्वेन च *Sahakaaritwena cha*

As auxiliary help to meditation.

The sacrifices, etc. are to be performed as a help to meditation. That is to say, a person desirous of performing Bhakti yoga or Vidyaa, should perform Agnihotra and other duties, (which he has been performing as the daily routine before) as part of that Bhaktiyoga. [33]

The above is disputed by the opponent and the answer is given by the Sootra.

3–4–34 सर्वथाऽपि त एवोभयलिंगात्

Sarvathaa Api Te eva Ubhayalingaat

Whatever the purpose, the Karmans are the same, because there are indicating marks of their twofold nature.

In both cases, whether auxiliary to meditation or as duties of the Var*n*aasrama, the same are the Dharmas. [34]

3–4–35 अनभिभवं च दर्शयति

Anabhibhavam cha Darsayati

Obstructionlessness is shown (by *S*ruti) (as the purpose).

The text says: "By (performing) Dharmas; sins are removed." Where the householder performs his duties, it is only to get rid of his sins. So also in the case of a person desirous of doing Bhakti-yoga or Vidyaa. In either case, the purpose is the same it will be here as the removal of sins which are obstruction to knowledge (to Bhakti developing.) [35]

(9) Vidhura—Adhikara*n*a

It was seen that persons in the four Aa*s*ramas have the qualification for acquiring Brahmavidyaa and that duties of the various Aa*s*ramas are helps for the said Vidyaa. Now what about persons who have no Aa*s*ramas? Such persons are they who having completed the student's life have not entered into the next stage of householder (Snaataka), and those who are widowers. The opponent says, they have no such qualifications, because they do not perform any duties of Aa*s*rama which are necessary for Brahmavidyaa. The Sootra says, 'No'!

3–4–36 अन्तरा चापि तु तद्दृष्टेः

Antara cha Api Tu Tat-Drshte:

(Vidyaa is) also for those who are not within aa*s*ramas; this is seen in the Vedas.

3-4-41 न चाधिकारिकमपि पतनानुमानात् तदयोगात्

Na cha Aadhikaarikam Api Patanaanumaanaat Tat-Ayogaat

The rules (of Praayaschitta) mentioned in Adhikaara-Adhyaya do not apply to them; because, they are said to be lapsed persons and so they are unfit.

Jaimini, in his Poorva Meemaamsaa, in the 6th Chapter, has dwelt on the qualifications of persons for performing rites and ceremonies (Karmas). This Chapter is called Adhikaara Laksha*n*a, i.e. Adhikaara Adhyaaya. There an expiatory cermony is prescribed for Brahmachaarin in the Sootra "Avakeer*n*i-Pasu: cha Tadvat". The question is whether this ceremoney cannot apply to a life-long Brahmachaarin. The answer is, 'No, because it is said in Agni Puraa*n*a, "If one who has entered into lifelong Brahmachaariship lapses from it, I do not see remedy for his being purified" The purificatory cermoney prescribed by Jaimini is applicable only to a Brahmachaarin who is about to enter into the useful hoseholder's life (i.e. Upakurvaa*n*a Bramhachaarin)'. [41]

Some are of the view that this lapse is one curable by expiation, i.e. an Upapaataka. This is taken up for consideration in the next sootra.

3-4-42 उपपूर्वमपीत्येके भावमशनवत् तदुक्तम्

Upapoorvam api iti eke Bhaavam Asanavat Tat uktam

Some say expiation is available as in the case of eating. as the lapse is only Upapaataka (a minor sin); it is said so.

In the case of Upakurvaa*n*a Bramachaarin certain acts, such as taking honey, are prohibited and in case he does so, in spite of the prohibition, certain expiatory ceremonies are prescribed and then the Sm*r*ti goes to say that "the above prohibition and expiation shall apply to all, if there is nothing to be contrary". Hence, it is viewed by some that the

expiation prescribed for Upakurvaa*n*a Brahmachaarin may apply as well to lifelong Brahmachaarin also who has lapsed. What is the inference is stated in the next Sootra. [42]

3–4–43 बहिस्तूभयथाऽपि स्मृतेराचाराच्च

Bahi: Tu Ubhayathaa Api Smrte: Achaaraat cha

In either case, they are excluded (from Vidyaa) because of the smrti and practice of good men.

Whether the lapse be an Upapaataka (a minor sin) or Mahaapaataka (a major sin), the person guilty of lapse is not entitled or competent to perform any rites etc. (Karma). The words "I do not see any remedy" in the passage quoted into the Sootra 41, mean that though by expiation, he may be rid of the sin of the lapse, the ceremony of expiation is not effective to qualify him for any Karma. Hence it is, he is shunned by men of good conduct in the matter of teaching Vidyaa etc. [43]

(11) Swaami–Aadhikara*n*a

Then an enquiry is stated as to whether the Udgeetha contemplations (Upaasanas) which are parts of the Karma or sacrifice etc. are to be performed by the Yajamaana, the Master of the sacrifice or the *R*tvik, one of the officiating priests. This Adhikara*n*a comes in only incidentally. The opinion of the *R*shi Aatr*e*ya is first mentioned in the Sootra.

3–4–44 स्वामिनः फलश्रुतेरित्यात्रेयः

Swaamina: Phalasrute: Iti Aatreya:

(The meditation) is the duty of the Yajamaana, for it is said he reaps the fruit; thus says Aatreya.

The text, "what is done with meditation and (faith) becomes comparatively stronger" shows the gain, i. e. the effectiveness of the Udgeetha belongs to the Yajamaana, the Master of the sacrifice. Hence, like in the case of Dahara Vidyaa, etc., the Yajamaana must perform the meditation. [44]

But the true view is that just like in the case of Godohana, the act is to be done by the *R*twik; because this contemplation depends on Udgeetha, to sing which, is one of the duties of the *R*twik, for which he is engaged. This is what is mentioned in the next Sootra.

3-4-45 आर्त्विज्यमित्यौडुलोमिस्तस्मै हि परिक्रीयते

Aartvijyam Iti Owdulomi: Tasmai hi Prakreeyate

(That is) the work of the priest *R*twik. So says Owdulomi for he is hired for the purpose.

Aachaarya Owdulomi is of the opinion that since the meditation is a part of the Kratu or sacrifice and the duty to do it, is cast on the person authorised to do the rite, he (the *R*twik) alone should do it. The gain may be that of the Yaajamaana, but the contemplation is the work of *R*twik, for the performance of all parts of the sacrifice lies with the *R*twiks as they are employed for that purpose. [45]

(12) **Sahakaari—Adhikara*n*a**

As helps to Vidyaa both the performance of Ya*g*na sacrifice etc. and also the control of the mind etc. have been prescribed. Now, this Adhikara*n*a speaks of another kind of help to such Vidyaa, i. e. mauna (silence).

3-4-46 सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विध्यादिवत्

Sahakaaryantara-Vidhi: pakshena Trteeyam Tadvata: Vidhyaadivat

(Mowna) is another injuncted third help to the meditation like other helps injuncted and not injuncted (i. e. sacrifices, study etc.) because of the usual sense of the word "mowna".

The text in B*r*had Aara*n*yaka says: "Therefore let a Brahman after getting Paanditya (learning) desire to stand in Baalya (the child-like stage); after attaining the Paanditya and Baalya he becomes a Muni (Thinker)".

The question is whether the Mowna is a new injunction or is it the same thing as mentioned already in the passage "*S*r*o*tavya: mantavya:". The opponent says "Manana" is the same as "Mowna", for both denote only concentrated thinking. This is not correct. The word, "mantavya:", in conjunction with '*S*r*o*tavya:' means fixing in the mind the instructions, received from a teacher, by means of inferences etc. But the word, 'Muni' means a person who spends continuous thought on the thing that has been fixed in the mind with a view to reaching Y*o*ga.

"Vidhyaadivat" means like a Vidhi (or injunction) etc. By "Vidhi" are denoted the sacrifices, charities, etc. which are subjects of injunction. "Aadi" denotes others not subject to injunction, such as, hearing and fixing in the mind. Here, it must be assumed that an injunction is conveyed. The word 'Triteeya' (third) points out that mowna is the third help and implies that there are the other two; they are paanditya (Knowledge of the nature of Brahman) and Baalya, (See Sootra 49 below). "Paksh*e*na" means 'as ordinarily used'. [46]

Is the above common to all meditators? If that is so, how does the Chaand*o*gya Upanishad wind up with "house holder", as in the Text "After completing the student's life, a person becomes householder. Thus living all his life (as a householder) he attains Brahman and does not return". This doubt is strengthened by the fact that the Text about Paanditya, Baalya and Mowna are referred earlier to a Sanyaasin only. In short, the question is if Mowna is injuncted as a help other than Paanditya, it would be eontrary to the actions of a householder. Then the statement in chaand*o*gya thut a person gets release by only staying in the householdership cannot be reconciled. Only sanyaasins can be released as stated in Brhadaara*n*yaka. The answer is :

3–4–47 कृत्स्नभावात् तु गृहिणोपसंहारः

Krtsnabhaavaat Tu Grhinaa Upasamhaara:

Because (meditation) is prescribed for all Aasramas, including the householder, the winding up (with Grhastha in Chaandogya) is not improper. [47]

3–4–48 मौनवदितरेषामप्युपदेशात्

Mownavat Itareshaam Api Upadesaat

Like Mowna, other helps are also mentioned.

In Brhad Aaranyaka text, Mowna is mentioned along with living by mendicancy (Bhikshaacharya); in the same way mention is made here of sacrifices etc. Therefore all these are injunctions prescribed for all Aasramas. [48]

(What is stated by these too sootras is that mowna, in spite of its being injuncted as the third help, is not contrary to the householder's actions).

(13) Anaavishkaara-Adhikarana

The next Sootra explains what is meant by 'Baalya.'

3–4–49 अनाविष्कुर्वन् अन्वयात्

Anaavishkurvan Anvayaat

Without parade of powers; only then the context is satisfied.

The question is whether Baalya means childhood or the action of a child. The opponent says Baalya means childhood: that means that the meditator may be like a child which lives as it pleases. The real meaning is that the meditator should not exhibit his powers and not be conceited about his Vidyaa. He must act innocent like a child which is not conscious of any difference of caste or wealth. But he is not to act without depending on Saastric injunctions, just as a child following its own desires). [49]

(14) Aihika Adhikaraṇa

Upaasana is of two kinds of fruit: (one) the first of which is the comfort and well-being in this world and the other is the ultimate release (Moksha). For both the kinds of Upaasanas helpful ingredients, such as, Karma (sacrifices, etc.) have been mentioned. Hence Upaasana is the result of the performance of Karma. The question is whether the success of Upaasana is reaped immediately on performance of Karma or after some delay. This Sootra deals with the Upaasana of the first kind. The opponent says that the reaping of the fruit is immediate, because we see in the world where when the cause exists, the result must follow. The answer is, "No". The Sootra states this.

3-4-50 ऐहिकमप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात्

Aihikam Aprastuta Pratibandhe Tat-Darsanaat

Upaasana for the worldly well-being arises immediately only if there is no obstruction; this is observed from Srutis.

The text referred to is "sacrifices with Udgeetha-meditation are comparatively more effective" This shows that there are some Karmas which are not immediately effective. So, it must be concluded, Karma may produce gains or results either immediately or after some delay, i. e. after removal of obstructions. [50]

(15) Muktiphala—Adhikaraṇa

This Adhikaraṇa deals with Upaasana with the desired object of attaining Release (Moksha). It was said that good deeds are helps for Upaasana of this kind also. The question is whether this Upaasana results immediately after the good deed is done or even after some delay. The opponent says that the Karmas in such cases are of the highest quality (as are performed by pure persons without a desire for gains, etc) Hence, the fruit must be immediate. The answer is that one cannot be sure, for even in the case of one

desirous of Moksha, there may also be some acts which are obstructive, like incurring some displeasure from Brahmavits (Bramhan-wise people). These are very great sins. So it is stated in the Sootra.

3-4-51 एवं मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः

Evam muktiphalaaniyama: Tadavasthaavdhrte: Tadavasthaavadhrte:

Similarly in the case of meditation for Moksha there may be dealy; such state is authoritatively known.

The same condition applies even here; that the fruit i.e. meditation may be delayed by any offence, which the Upaasaka may have committed before or after towards Brahmavits.

The repetition of "Tad-Avastaavad*r*te:" is to show the ending of the Adhyaaya.

Thus ends, the Third chapter.

FOURTH ADHYAAYA

FIRST PAADA

(1) Aav*r*tti Adhikara*n*a

The third Adhyaaya concerned itself mainly with the consideration of meditation along with the helps or accessories there to. The fourth Adhyaaya after a preliminary investigation into the nature of meditation enters upon the fruits to be reaped on such meditation.

The first question is whether this meditation (Vidyaa-literally knowledge) on Brahman (the road to reach the Highest Bliss) is to be performed only once or often and continuously. The opponent says "once will do". The texts enjoin V*e*dana 'knowing the Brahman'; and when that is done, nothing further is directed to be done; for example, "he who knows Brahman attains the Highest", "He who knows Him

thus becomes Am*r*ta (enjoyer of Bliss)" "He who knows that Highest Brahman becomes himself Brahman". From these it is clear, Says the opponent, that mere knowledge alone is said to be the means for release and *S*aastra is fulfilled by adopting such a meaning and there is no further injunction. The Sootra refutes this view.

4-1-1 आवृत्तिः असकृत् उपदेशात्

Avrtti: Asakrt Upadesaat

Repetition more than once; because that is what is taught.

What the *S*aastra really means is meditation; not once, but often and continuously; because the word 'V*e*dana' is used as synonymous with Dhyaana and Upaasana. In Chaand*o*gya, the passage describing Raikwa's learning begins like this? "What he knows (V*e*da) that alone any other knows; such a person was stated by me." Further on, there is the request to him by the King Jaana*s*ruti, "Revered Sir, Teach me that D*e*vataa whom you meditate upon (Upaass*e*)". Thus, in the same passage, the words Know (V*e*da) and meditate (Upaass*e*) are used indiscriminately to denote the same thing. Similarly, there is the passage, "He who knows Brahman reaches the Highest".; further it is said, the Aatman should be heard, thought on and be meditated upon (Nididhyaasitavya:). Now here, 'Dhyaana' is used along with V*e*da indiscriminately to mean the same thing. Dhyaana means thinking concentratedly on something continuously. Hence, it is to be concluded that what is meant by 'V*e*da', in Saastra, is Dhyaana (Upaasana) which word denotes, remembrance of the thing, not once but oft-repeated. Again, the texts, 'Medidate on Aatman with "OM"' and 'Seeing Him he is freed from the jaws of Death', 'Medidate on Paramaatman who is to be the goal'; 'Aatma is to be seen'. These texts teach us the climax of the Upaasana (i. e. Saakshaatkaara). As said already, Upaasana means

the uninterrupted succession of representations (in the mind) and dwelling on them.

4-1-2 लिङ्गाच्च *Lingaat Cha*

Same from the Smrtis. (Linga means Smrti, as through this we infer Vedic saying.)

The same teaching is to be found in the Smrtis also. Bhagavad-Geetaa says, "The person who meditates continuously on Me I am to lift up without any delay from the Deathlike ocean of Samsaara." Thus, "who meditates on Akshara (Jeevaatman), Anirdesya (Nameless) Avyakta (not perceived)." can not get his fruit without delay. Again, in Vishnu Puraana it is said that a continuous stream of meditation on Paramaatman's form without interruption by any other thought or desire is Dhyaana. This is brought about by six helps (Yama, Niyama, Aasana, Praanaayaama, Pratyaahaara and Dhaaranaa) Samaadhi is the last limit of it.

(2) Aatmatwa—Upaasana—Adhikarana

There is raised a doubt as to how a Devotee should meditate on Aatman as whether different from the meditator or as his own self. The opponent quotes the Sootra 'Adhikam Tu Bheda Nirdesaat' and "Adhikopadesaat........" (since the distinctness is clearly shown), and argues that these texts show that what is to be meditated upon is something distinct from the Upaasaka and so he should contemplate upon what is the fact, i. e. as a distinct and seperate Being. The Sootra says, 'No'.

4-1-3 आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च

Aatmaa Iti Tu Upagacchanti Graahayanti cha

Meditators meditate on Brahman as Aatman—So say the Vedantas also.

The text from Aitareeya, says: "I am Thou—Thou art Me—"I am Bhaghvan". This shows that the

meditators should contemplate on Brahman as Aatman of themselves. Vedantas also state that Paramaatman is the soul of Jeevaatman (Antaryami Brahma*n*a). "He who is in the Aatman, whom Aatman does not know, whose body is the Jeevatman, who controls the Jeevaatman, having entered in him. He is Your, Aatman and your inner-dweller—Indestructible". This shows clearly that Paramaatman is the Soul and Jeevaatman is the body There are authorities to prove that the nature, existence and activities of the Jeevaatmans are under His control. Thus, in Chaandogya (*S*aandilya Vidyaa)—" All proceed from Him, get merged in Him and have their existence because of Him. Hence He is All", (Sadvidyaa) "He is their cause and support and is the place of merging into—All have Him as their Soul". These authorities explain the relationship of Brahman and Jeevaatman as one of soul and body. Hence, Brahman is to be contemplated upon as "I am Brahman".

The word 'I' denotes the body i.e. Jeevaatman and also denotes in its significance the soul of the body i.e. the Paramatman. Thus, since the relationship is close as stated above; the knowledge of "I" as well as the word " I " denotes Parmatman also. For, when a man says, "I am a man"—What is meant by "man" is, not the physical body merely, also the soul within. So the knowledge of the Jeevaatman does not end without cograsping the inner soul also. [3]

(3) **Prateeka-Adhikara*n*a**

The Sootrakaara goes on to prove that this Antaryaami-Upaasana does not apply to other than Brahmopaasana. (Prateeka means body).

4–1–4 न प्रतीके न हि सः *Na Prateeke Na Hi sa:*

Not in Prateekopaasana; for Prateeka (body or symbol) is not Aatman.

There are some Upaasanas which are not Bramhopaasanas, (meditations on Brahman,) but one

of its bodies, such as Chetana or Achetana. For such cases, the form of meditation mentioned before is not applicable. An instance of such Upaasanas is "Mano Brahma iti Upaaseeta"—The meaning of the above passage is not as considered by the opponent, that "Brahman is Mind", but that Mind is to be contemplated upon as Brahman"—The word "Iti" in the passage clearly indicates that the Mind which is other than Brahman is to be contemplated upon as Brahman. The meditation enjoined here is on the 'Mind' and not on Brahman; and Mind is not the indweller of the Devotee (in the same way as Brahman) [4]

Then the further question arises, why not construe the passage to mean "contemplate on Brahman as Mind". The answer is—

4-1-5 ब्रह्मदृष्टिरुत्कर्षात् *Brahma Drshti: Utkarshaat*

The meditation should be as Brahman ; because of its excellence.

Generally, an inferior thing is contemplated upon as a superior thing. The converse is not useful. A King cannot be imagined as a servant but a servant may be imagined as a King. Here Mind is inferior and should be meditated upon as Brahman, a superior object. [5].

(4) Aadityaadimati-Adhikarna

After having dealt with Mind, now the consideration is what about some meditations prescribed in sacrifices, etc. e.g. Udgeetha which is a part of the sacrifices. Is it to be meditated upon as the Sun?

4-1-6 आदित्यादि मतयश्चाङ्ग उपपत्तेः

Adityaadimataya: Cha Ange Upapatte:

(Some) parts of sacrifices to be imagined as the Sun—etc. because of appropriateness.

The question is that it performing sacrifices, some meditations are prescribed. "Meditate on Udgeetha (as) Sun, He that burns." Here it is pointed out that

there is no word "Iti" in the passage as in the passage considered in the previous Adhikara*n*a According to the rule of superior and inferior, it is to be inferred that Sun should be meditated upon as Udgeeta for, the sacrifice is important from the point of view of the gains desired and Udgeetha as a part of it, is also superior to the Sun. Also, it is generally understood that the Deity invoked is an ingredient of the sacrifices. The opponent's view, therefore, is that Sun should be contemplated upon as Udgeetha.

Answer: Sacrifice is fruitful only by propitiation of Deities; and Deities as bestowers of the desired results are superior. Hence, it follows that Udgeetha should be meditated upon as the Sun; and not the other way. [6]

(5) Aaseena Adikara*n*a

Having dealt with the objects of contemplation, now the subject of study is the manner as to how the contemplation is to be performed.

4-1-7 आसीनः संभवात् *Aseena: Sambhavaat*

Having Sitting posture; then only arises (concentration.)

The question is whether the contemplation can be performed in any posture, such as lying down, standing or walking about. There is no definite authority on the point. The real view is that concentration is possible generally only when sitting.

4-1-8 ध्यानाच्च *Dhyanaat cha*

Because of Dhyaana (flow of meditation)

The text says that meditation is "Dhyaana" which means continuous flow of thoughts uninterrupted by any other as in case of a flow of oil.

4-1-9 अचलत्वं चापेक्ष्य *Achalatwam cha Apekshya*

Dhyaana is spoken with reference to immovability in the objects.

Very often we say with reference to Earth as if it is in Dhyana, so also with reference to Ether and also celestial worlds. So Dhyaana is connected with absolute steadiness. [9]

4-1-10 स्मरन्ति च *Smaranti cha*

In Smrtis also is said the same thing.

Gitaa says "Sitting on a seat one should perform Yoga for the purpose of attaining purity of soul" [10]

Next as to the place sitting where one should perfoom dhyaana.

4-1-11 यत्रैकाग्रता तत्राविशेषात्

Yatra ekaagrataa Tatra Aviseshaat

Where concentration possible; there - no (time or place) specified.

where concentration is possible and at which time favourable to such concentration, there and at that time, may the Upaasana (contemplation) be performed. The text says, "In a level place pure and free from pebble, etc." There is no restriction as to the place or time except what is stated above, because concentration is possible at any place or at any time, but when standing or walking, no concentration is possible. Therefore, as to posture, there is a distinct direction i. e. that the upaasaka should be in the sitting posture.

(6) **Aaprayaana—Adhikarana**

Then arises the question whether this meditation which is the means of Release, is to be done once only or continued day after day.

4-1-12 आप्रयाणात्तत्रापि हि दृष्टम्

Aprayaanaat Tatra Api Hi Drshtam

Till Death. About this matter there is authority.

The opponent says, once will do; the injunction in the Saastra is complied with if the meditation is

done once. The text which refers to "Death" is merely to show that the fruit of meditation is to be reaped after death.

The answer: The text in Chaandogya says "Sa khalu evam Vartayan Yaavat-Aayusham Brahma lokam Abhisampadyate." ("He attains the abode of Brahman, having repeatedly contemplated on Him till his death.") The present participle proves that it is an injunction, for, it shows that the cause of attaining Brahman is the contemplation till Death. [12]

(7) Tadadhigama—Adhikarana

Having thus far investigated into the nature and character of the Vidyaa (contemplation), now, the Sootrakaara starts an inquiry into the fruits of such contemplation. This section deals with fruits that are obtained by the devotee when even in this body. The fruit of Vidyaa is to free the devotee from his sins. The texts declare, "Even in millions of kalpas no karma perishes or is destroyed unless the fruits of such have been fully suffered or enjoyed. Hence Karmas must be suffered before they are destroyed. From this it is argued by the opponent that the other texts which lay down that by Vidyaa sins are dertroyed' are mere formal or eulogistic statements. The answer is given by the Sootra—

4–1–13 तदधिगमे उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात्

Tat-Adhigame Uttara-Poorva-aghayo: Aslesha-vinaasow Tat-Vyapadesaat

On attainment of Upaasana, destruction of previous accumulated Karma and non-clinging of future Karma; so it is stated.

The texts states that "Just as water does not stick to the lotus-leaf, when one knows this, no sinful karma sticks to him", "All his evil karmas perish, just as the cotton of Ishakaa is burnt up by fire." The first portion of the above text refers to future Karma

and the next to past karmas. There is no contradiction between this text and the text quoted by the opponent. The latter only lays down the sakti, or the power possessed by Karmas to produce some results; but the texts above quoted speak of the destruction of the power of Karma to produce those results. Hence the doubt created by the opponent is answered. Note: Sometime for some Karmas, there are expiations prescribed; and by such expiation the Karma is destroyed. Thus Karmas can be destroyed by other ways than suffering for the Karma. [13]

(8) **Itara—Adhikara*n*a**

It has been shown that by the previous Sootra that future Karmas do not touch the devotee and the past Karmas perish. That this principle holds good in the case of good deeds also, not merely sinful deeds is stated here.

4–1–14 इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु

Itarasya Api evam Asamsesha: Paatetu

"Evam" here refers to perishing and nonsticking. "Itarasya" to the opposite, i. e. to good deeds also. The same in regard to the others (good deeds). also In regard to some (of them), the nonsticking occurs only at death.

The argument is that since the result of good Karma is something pleasant, there is no necessity for its not sticking. Besides, in respect of good deeds performed for the purpose of Bhakti by the devotee, the deeds will be otherwise in vain. The answer is that since a devotee desirous of obtaining the Highest Bliss will consider the good resulting in this world or his obtaining a place in the celestial abodes as obstructions to his absolute attainment, in his calculation these are as much sins as other sins. Hence he will welcome their not happening. As regards good deeds done for helping the devotee in his Vidyaa (or contemplation) such as for rain, food health etc., to that extent

the Karmas are used up by the devotee, but to the extent any left unused, they at the time of his death, get "Aslesha", without sticking. [14]

(8) **Anaarabdha Kaarya Adhikarana**

The previous Adhikarana mentioned about the destruction of Karma. Whether this rule applies both to Karma (Sanchita) (i.e. past and accumulated) and to Karma Aarabdha (begun to operate), or only to the former is the question. The Sootra says only to Sanchita Karma.

4–1–15 अनारब्धकार्ये एव तु पूर्वे तदवधेः

Anaarabhakaarye eva Tu Poorve Tat-Avadhe:

Only to those past Karmas which have not begun to bear fruit; because a limit is prescribed.

The argument on the other side is that the passage "Sarve Paapmaana:". refers to all kinds of sins and therefore there is no restriction of its operation to one kind only. But the answer is "No", relying on the text in Chaandogya which says, "To him there is delay only so long as he is not delivered from this body, then he is united with Sat". Here, there is mention of a limit to "his obtaining moksha, i.e. the time of his death. If the Aarabdha Karma, i. e. deeds which have started to yield fruits should perish even in his life time as soon as he gets Vidyaa (Upaasana), there is no necessity for or cause to his continuing to dwell in the body; in fact, he must leave.the body and not wait for a minute when he should give up the body. The conclusion is therefore, that by Vidyaa, only the sanchita Karmas are destroyed. [15]

(9) **Agnihotra Adhikarana**

Then the opponent starts the question that the daily routine of Karmas or deeds need not be done. His argument is that since it is said that good Karmas go (Aslesha) without leaving a balance, there is no necessity for performing them. But the Sootra says, 'No'.

4–1–16 अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यायैव तद्दर्शनात्

Agnihotra-Aadı Tu Tatkaaryaaya Eva Tat-Darsanaat

Agnihotra, etc., are only for the purpose (of Vidyaa)—So it is declared.

For the devotee, these deeds, i e. Agnihotra etc. are subsidiary helps. Therefore, they are not to be given up. The text from B*r*had Aara*n*yaka says, "Brahmins desire to attain Bhakti by the recitation of V*e*das, doing sacrifices and penances, etc." The Bhakthi is a process which grows day by day and for this process of growth, the Karmas mentioned act as helps and have to be performed, without being omitted. [16]

Then, the opponent raises a subsidiary point. It is said that at the time of death the good deeds of the devotee go to his friends. If all the above good deeds go to help him in his Vidyaa, them as the Aarabdha good Karmas done by the devotee have yielded their fruits or are to yield their fruits, within his life time there is nothing of the good deeds left which can be said to benefit his friends, at the time of his death. The Sootra says:

4–1–17 अतोऽन्यापि ह्येकेषामुभयोः

Ata: Anyaa Api Hi ekeshaam Ubhayo:

Beyond the Karmas used by him, there are other Karmas (past and future) left. Some Vedic Texts declare the above.

The meaning is that out of the many deeds reformed by the devotee before and after Upaasana, some alone are used up by him for his purpose; some more are still left. Of course, the daily routine of Karmas, such as Agnihotra are used up to help to the Vidyaa but out of the good deeds done by him for his livelihood (such as for rain, food and health) many are left unused either because they are not able to bear fruit because of his more powerful Karmas which

prevent them from giving the fruits, or are left over as unnecessary. In fact, all good Karmas which have been mentioned as not sticking to him and all Karmas which are said to perish (in the sense that they are not enjoyed by the devotees for any reason) go to the friends at death. [17]

Out of the last Sootra arises the question as to what are the Karmas which act to prevent the devotee from enjoying some Karmas of his. The answer is—

4–1–18 यदेव विद्ययेति हि *Yat eva Vidyayaa Iti Hi*

Because of the text, "That alone done with meditation".

The text referred to is the passage in Chandogya which states that good Karmas done with Udgeetha Vidyaa are so powerful as to yield fruit quickly without being obstructed. This shows that there may be some obstructions to the yielding of fruits in the case of some other Karmas. [18]

(11) Itara-Kshapaua Adhikarana

Then raises an important question as to whether the devotee attains his object at the end of this life, i.e. when he leaves the body bearing which he performs Vidyaa, or he is to wait.

The opponent says that the attainment must be at the end of this life: because of the Text in Chaandogya which says, "Leaving this body, I shall reach Him". The answer is given by the Sootra.

4–1–19 भोगेन त्वितरे क्षपयित्वाऽथ सम्पद्यते

Bhogena Tu Itare Khapayitvaa Atha Sampadyate.

(He) reaches Brahman only after exhausting other Karmas by suffering (or enjoying) their fruits.

The meaning of the passage quoted is not "when the devoted gets released from the body" but it means

only, "when he is released from his Aarabdha Karma." Indeed it is clear that Aarabdha Karma i. e. Karma which has started to yield fruits at the time of the beginning of Vidyaa, cannot be finished by suffering in one birth only; it may have to be exhausted by suffering in as many births as may be necessary for the purpose. [19]

Here Ends of the first Pada of the Fourth Adhyaaya.

FOURTH CHAPTER

SECOND PAADA

(1) Vak-Adhikara*n*a

In this Paada is started the subject as to how a meditator leaves the body, and starts onwards to reach the ultimate goal.

In the Chaand*o*gya occurs the passage: "Oh my dear! In respect of the person who departs this body, his speech unites with the mind; the mind with praa*n*a; praa*n*a with T*e*jas (element fire) and fire with the highest D*e*vataa (presiding Deity)". This Adhikara*n*a only deals with the first portion of the above passage.

Here, the doubt is whether the function of speech becomes one with mind, or the organ of speech becomes. The opponent's view is that only the function of speech unites with mind, for, the word "Sampaadyat*e*" found in the original means dissolution. As speech is not a product of the mind and cannot be dissolved in it, what is meant here is that only the function of speech, dissolves in the mind. That is the argument. Sootra says 'No'.

4–2–1 वाङ्मनसि दर्शनाछब्दाच्च

Vaak manasi Darsanaat Sabdaat cha

(Organ of) speech becomes one with the mind, for that is seen; also it is stated in the Vedas.

The argument that because organ of speech is not a product of mind, it cannot dissolves in it, is seen to apply equally to the case of the function of the speech also, To state this the Sutra uses the word 'Darsanaat' (as seen). Sri Bhashya gives a different meaning to this word. It says it is seen that the mind does work even when speech has ceased to function. The word "Vaak" properly means only the organ and not its function. The word, 'Sampadyate' should not be taken to mean Dissolution but only 'Union', even by the very argument—no dissolution can take place because it is not a produce of the mind. It may be said that 'Vaak' means mind's action, which maks the speech organ active and that may dissolve in its substratum, the mind. But then the real meaning of the word 'Vaak' would be given up. (In effect the idea is not to change the meaning of Vaak but only to properly understand the word, Sampadyate. [1]

4–2–2 अत एव सर्वाण्यनु *Ata: eva Sarvaani Anu*

For the same reason all others (organs) following unite with mind.

Just as it was shown that speech organ unites with the mind and not dissolves in it, the same reason applies to the other organs mentioned in the passage. The same meaning must be applied to another passage (which is from Prasna Upanishat) "The person, with heat of the body diminishing, (that is, dying) with the organs united with the mind (starts) for rebirth etc". Thus all organs, like speech organ unite with the mind.

In this adhikarna the opponents idea is that the passage merely shows that the mind does not make the organs active. They may exist anywhere without any

connection with mind and may not follow the departing self. This is repudiated here. [2]

(2) Manodhikarana

But then the opponent argues, "It may be that the first sentence means union and not dissoultion, why should the same meaning apply in the second sentence? In the case of "Mana: praane", the mind may dissolve in praana, for, mind is a product of Anna according to the passage in Chaandogya, "Annamayam hi Sowmya mana:" and anna is Earth; and again (Aapomaya: Praana) Praana is the product of water and again, from the authority "Ādbhya: Prithivi", Earth is a product of water. Hence mind which is a product of Earth can dissolve in Praana, a product of water.

Answer: According to the order of creation Ahankaara is the root cause of all Indriyas, including the Mind. Praana is a kind of an element, out of which comes Agni; and from Agni water. So Praana is not a product of water. The proper meaning of the words Annamayam, Aapomaya: is not that they are products of earth and water, but they are merely fed and nourished by them, (i.e. by eating food and drinking water). Hence the word, Sampadyate must receive the meaning 'unite' as stated already. Here the Sootra says—

4–2–3 तन्मन: प्राण उत्तरात

Tat Mana: Praane Uttaraat

That mind unites with Praana, as appears in the following sentence. [3]

(3) Ādhyaksha-Ādhikarana

Then the third sentence "Pranna unites with Tejas" is taken up for consideration. The opponent says that according to the literal interpretation, it is clear that praana unites with Light (or the fire element).

But says the siddhaantin that in other passages in the V*e*daanta, it is said that Praa*n*a unites with Jeeva who with Praa*n*a unites with Light. Therefore the Sootra says:

4-2-4 सोऽध्यक्षे तदुपगमादिभ्यः

Sa: Adhyakshe Tat-Upagama-adibhya:

Praana unites with its lord (Jeeva) because of (the fact) of its going with him (Jeeva) etc.

The text in B*r*had-Araa*n*yaka says that all Praa*n*as (i.e. Indriyas including breath of the body) proceed to Jeeva at the time of death". Again, another passage says "Praa*n*as follow the Jeeva going out of the body". A further passage in Pra*a*na says of "What is it on the departure of which I shall also depart." These show clearly a close and intimate connection between Jeeva and Praa*n*a. In Sri Bhaashya there is an analogy given: when we say that Jumna unites with the sea, it really means that it joins the Ganges and then goes to the sea. [4]

(4) Bhoota Adhikara*n*a

Now is taken up again for consideration the third sentence; the question is whether the word "T*e*jas" means Light only or includes the five elements. The opponent argues, "why extend the obvious meaning," and so he says that the union is with light element only and not all elements. But the true view is that it unites with all elements, the word being illustrative. For it is said in B*r*had Aara*n*yaka that a Jeeva at the time of his death is Sarva Bhootamaya—unites with all elements. Moreover, no element can function by itself and it is only by the union of all that makes action possible. The Sootra therefore says:

4-2-5 भूतेषु तच्छ्रुतेः *Bhooteshu Tat-Srute*

It unites with elements: So stated by the Veda. [5]

4-2-6 नैकस्मिन् दर्शयतो हि *Na ekasmin Darsayat: Hi*

(Union) not with only one; according to Sruti and Smrti.

The authority is found in Chaandogya where it is said that three Bhootas (Elements) are mixed up together in the process of creation. So also in Vishnu Puraana it is explained that Bhoots are not capable of action (or creation) without being combined each with the other elements. So all the five elements are always mixed up. Here 'Tejas' is taken by way of illustration only. [6]

(5) Aasrtyupakrama-Adhikarana

The matter for consideration in this Adhikarana is the investigaton as to whether the departure of the soul as described above is common to both sets of persons: those that know (meditate) and those that do not know, or it is applicable only to the latter.

The opponent says it applies to the latter only; for, it is said that the Upaasaka attains the goal even while here, and there is no necessity to travel by any path. The path is therefore not for him. The text relied on is "when all desires which once dwelt in the heart are released, then the mortal becomes immortal; then he here enjoys Brahman" (Brhad-Araanyaka).

Answer:—The attainment of Brahman by the meditator is only through the path of Archiraadi. So, as a preliminary, the departure of the soul is necessary and this is common to both sets of people; that is: even the Upaasaka departs from the body and thereafter he starts on the path by going through the Sushumnaa Naadee (Particular blood-vessel which goes to the head), as the following passage points out. "There are one hundred and one blood vessels of the heart; one penetrades the crown of the head. Through it the soul goes up and attains immortality. The other blood-vessels are used for going out to other several places." Chaandogya).

As regards the passage quoted as saying that the Jeeva attains immortality even here, it must be reconciled with the other passage quoted just above. So the passage should be taken to mean that the Upaasaka gets consummation in Upaasana (meditation) when all desires are released. That is, he gets to the stage of meditation when he feels he has direct perception of Brahman. This stage is called Amrtatwa (Immortality). After getting to this stage, he being firm in it, travels by the path (Archiraadi) and attains Brahman.

4–2–7 समाना चा सृत्युपक्रमादमृतत्वं चानुपोष्य

Samaanaa cha Aa srtyupakramaat Amrtatwam cha Anuposhya

(Departure of soul) is common upto the beginning of going through the path. This immortality is one obtained without being burnt.

The immortality mentioned in this passage is that which is obtainable without the destruction of the body and organs which are helpful for meditative purpose; a stage which is reached when all the desires are destroyed. This stage is called as immortality as it is the first step towards immortality.

This is the meaning of the passage "Atra Brahma Samasnute". Here 'Atra' means 'standing firm in that stage'. Hence the Sootra:

(Note.—Sri Bhaashya gives a slightly different interpretation to this passage. There immortality refers to that stage which has been described already in (4–1–13) i.e. that all past karmas perish and future karmas do not touch him. That means he is like God. The further passage, "Atra Brahma samasnute" (here enjoys Brahman), refers to the meditation the devotee has to continuously perform day after day in this world.) [7]

The next four sootras give further arguments for this statement.

4-2-8 तदापीतेः संसारव्यपदेशात्

Tat Apeete: Sams aara-Vyapadesaat

Immortality is as stated before: Samsaara is said (to exist) with him till attainment of Brahman.

It is declared by text that the Jeeva is endowed with a body etc. till he actually attains the other place through the path (Archiraadi). [8]

Then arises a question as to how a person who has left the body is called as samsaarin i.e. as still endowed with a body. In the text, he is only said to make progress through the path and not as having a body.

4-2-9 सूक्ष्मं प्रमाणतश्च तथोपलब्धेः

Sookshmam Pramaanata: cha Tathaa Upalabdhe:

A body subtle remains: that is seen from authorities also.

The authority is from Kowshitaki. During the journey, the Jeeva is said to hold conversation with Moon who asks him, "who are you?" The Jeeva answers "I am Satyam". Hence a body exists; it must be, however, a subtle body. [9]

4-2-10 नोपमर्देनातः *Na upamardena Ata:*

Therefore (the Immortality) is one obtained without destruction (of body);

what follows from all that is said above, is that the word Immortality refers only to a stage (even in life) of the beginning of Upaasana, an intuitive knowlege of Brahman. [10]

4-2-11 अस्यैव चोपपत्तेरूष्मा

Asya eva cha Upapathe: Ushmaa

The warmth (sometimes felt in some parts of dying man's body) is due to the subtle body; [this (interpretation) is therefore appropriate.

Sometimes when we touch a dying man's body, we feel some warmth in some parts. That is due to the existence of a body, subtle in nature. The heat cannot be that of the gross body for then the heat must be felt all over. Therefore, the Upaasaka, when he departs, departs with a subtle body. [11]

The above proposition is denied by the opponent relying on a text in B*r*had–Aara*n*yaka.

4–2–12 प्रतिषेधादिति चेन्न शारीरात् स्पष्टो ह्येकेषाम्

Pratishedhaat iti chet Na Saareeraat spashta: Hi ekeshaam.

If it is said that this is denied (by the authority), No! what is denied is not from the body but from Aatman. This is clear from another text.

Beginning with the words, "He that taking T*e*jas etc. with him", the passage ends with "thus the man with desires". From this, it is clear that the deaprture, going to the other place, or returning to this world all relate to Avidwaan (not a meditator). Next the passage goes on "Na Tasya Praa*n*aa: Utkraamanti Brahma eva san Braamha apy*e*ti. (Then about the man no desires........; in his case praa*n*as do not depart; with becoming Brahman he becomes one with or marges in Brahman.)" This shows that there is no question of departure to a meditator (desirous of moksha). This is the argument of the opponent.

Answer :—The interpretation given to passage "Na Tasya Praa*n*aa: Utkraamanti" is not correct. The correct meaning is that Praa*n*aas do not depart from Jeevaatman, i.e. to say, when Jeeva goes, praanas follow him and go along with him in the Archiraadi path. This point is made clear by the reading adopted in Madhyandina Saakhaa "Na Tasmaat praa*n*aa: Utkraamanti". The word Tasmaat refers to what is said before, i. e. a person without desire, but desirous of Aatman and with desires fulfilled. This is a clear statement that praa*n*aas do not depart from Jeeva.

Hence, the sixth case "Tasya" is to be taken to mean as in the fifth case "Tasmaat", ("from Him"). [12]

4-2-13 स्मर्यते च *Smaryate cha*

Clear from Smrtis also.

Also declares it the text "Of all the blood vessels, there is one that goes the crown of the head; (passing) through that, and piercing the orb of the sun and going beyond the world of the Brahma (four faced) the meditator reaches the goal, that is the highest place". [13]

(6) Para Samapatti—adhikarna

It has been explained already that Jeeva together with his organs and praana unites with the five elements i.e. the subtle body and also that the above course is applicable even to a meditator (Mumukshu). It is well known that Brahman dwells in the heart of the Jeeva. The question is whether those five elements along with Jeeva are united with this highest God before departure of the Jeeva etc, or only move away towards producing the appropriate effects according to the nature of the meditation or karma without uniting with this God. The opponent says, 'There is no purpose served by uniting with the God in the heart, and no union. The passage "Teja: Parasyaam Devatayaam" ("Elements united with Paramaatman") is not to be literally understood; as whatever the place the Jeeva reaches, is the product of Paramatman, and the Jeeva united with that place is stated here as united with Para Devataa". The sootra gives answer—

4-2-14 तानि परे तथा ह्याह

Taani Pare Tattha Hi Aaha

They (united) in the Highest—So says the Sruti.

There is no reason to adopt a forced meaning when the words are clear and are capable of their literal meaning. As for the argument that there is no

purpose, the purpose is to be imferred. The Jeeva unites with the Paramaatman (in the heart) to take a little rest after departing. [14]

(7) **Avibhaaga–Adhikara*n*a**

What is the nature of "Sampatti" conveyed by the word "Sampadyat*e*"?

The opponent argues that since Paramaatman is the cause of All, it is proper to understand that all get dissolved (or merged) in Him, just as a product is dissolved in the cause. Hence this Sampatti will not be as that in the previous cases. The answer is given by the Sootra—

4–2–15 अविभागो वचनात् *Avibhaaga: Vachanaat*

By 'Sampatti' is meant 'being jointed together' because there is authority for it.

Is this union like the union that is said to take place at the time of the floods (Destruction) when all things merge in the Supreme or is it like the union of manas with Praa*n*a etc. as stated already? The answer is the latter. The word, "Sampadyate" should receive the same meaning throughout. [15]

(8) **Tad*o*k*o*dhikara*n*a**

Till now, it has been pointed out that up to the start of the journey, the manner of departure of the souls of those who meditate and of those who do not is the same. Now some special featurrs in respect of these that meditate are pointed out. The progress of the soul is stated in the following text.—"There are a hundred and one blood-vessels of the heart; one of them penetrates to the crown of the head; moving upwards through this, the Jeeva attains immortality; the other blood–vessels serve for departure in other directions." The question is whether it is a fixed rule that the man that knows (meditates) should pass through this 101st blood-vessel or not. The opponent

Karmas do not touch him (the Jeeva); what is left is only the Karma which has begun to yield fruit (Praarabdha); limitted to the time that body exists. After that, since there is no obstruction to his progress to Brahman he certainly reaches Brahman even if he dies at night. This is borne out by the passage from Chaandogya. "Delay is only so long as there is no release from the body; then I shall get to Brahman". The condemnation in *S*ru*r*ti is applicable only to others than devotees. [18]

(11) Dakshi*n*aayana Adhikara*n*a

A special argument is advanced to the effect that the above explanation is not applicable to one dying in the half year of the southern progress of the sun.

4-2-19 अतश्चायनेऽपि दक्षिणे

Ata: cha Ayane api Dakshinee

For the same reason, in case of death in the half year of the sun's southern progress.

The opponent quotes the passage in Taittireeya, "He who dies in the half year of the sun's progress to the South obtains the glory of the Pit*r*s and becomes like a moon", and also points out that in Chaand*o*gya it is said that one who reaches the moon returns to this world by the way (indicated three). Therefore, he says, that a person dying in the half year of the Sun's rays to the south cannot attain Brahman.

Answer: From the reason already given we must conclude that in spite of that a meditator reaches the moon, he does not return to this world. The devotee (anxious for M*o*ksha) does not reach the moon-world as his ultimate goal but he stays there only as a place of rest during the journey. The mention of return does not apply to him but only to a non-devotee.

Again the question is–In the Geetaa, Lord K*r*shna says to Arjuna, "Please listen to what I say, Oh!

Bharatarshabha !, about the times when dying the Yogins return or when do not return ". So it is seen the time of dying is important for a dying man (even for a meditator). [19]

4-2-20 योगिन: प्रति स्मर्येते स्मार्ते चते

Yogina: Prati Smaryete Smaarte cha ete

(By this) the two paths which are Smaarte i.e. to be meditated upon by Yogins, are taught in the Smrtis.

The purpose of mentioning the two paths is to instrnct the Yogin to know about both the paths. It is said in the Gitaa that a person who knows the two paths, (*Sr*tis) never falls into the error or confusion. The word '*Sr*uti' is to be noted here. The reference to the time or period such as day, night Kaala etc, is not really mean to the Kaala or time but to the Devatas—, the presiding Deities over those Kaalas who act as guides to the soul in the paths. This is the intention of the Sootrakaara. [20]

Thus ends the 2nd Paada of the 4th Chapter.

CHAPTER IV

THIRD PAADA

(1) Archiraadi—Adhikara*n*a

So far it was shown that the departing of Upaasaka from the body is through the particular blood vessel with the help of the blessing of the Brahman in the heart. Then the nature of the path of the traveller is taken for determination. In the first Adhikara*n*a, the question discussed is as to whether the different descriptions of the path given in the various portions of the Vedas should all be reconciled and taken together so as to conclude that there is only one continuous path, or should be decided

argues that there is no definite rule, for the blood-vessels are so many and are so minute that it is not possible to distinguish one from the other; so that the text should be taken to mean that the departure of the soul may be by means of any blood vessel. It may be on some occasions that he passes through this blood vessel. That is what is mentioned in the text.

4–2–16 तदोकोऽग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्यासामर्थ्यात् तच्छेषगत्यनुस्मृतियोगाच्च हार्दानुगृहीतः शताधिकया

Tadokograjwalanam Tatprakaasitadwaara: Vidyaasaamarthyaat Tat-sesha-gatyanusmrtiyogat cha Haardanugrheeta: Sataadhikayaa

"That place (the dwelling place of Jeeva, that is heart) becomes bright in front; the soul is blessed by Brahman in the heart; then, when the entrance is lighted up with the power of his meditation and daily concentration of thought on the path (Archiraadi) which (concentration) is an ingredient to the meditation, Jeeva goes out through the 101st blood-vessel".

The meaning of the Sootra is this: the Jeeva becomes blessed by Paramaatman, dwelling in the heart, pleased with the meditation of the devottee and his concentrated thought on the Path. The Jeeva's place in the heart becomes lighted up. By means of this light, the Jeeva is able to see the entrance and he goes out through the 101st blood vesseel. That the Paramatman dwells in the heart is clear from the Sruti; and similarly in the Geetaa it is said, "I exist in everybody's heart." [16]

(9) Rasmi—Anusaaraadhikarana

The further progress of the soul after departure from the body through the 101st blood vessel is pointed out.

4–2–17 रश्म्यनुसारी *Rasmi-Anusaari*

Folling the sun's rays.

The text referred to is from Chaandogya "when he departs from this body, he goes upwards only by these rays (sun's rays.)

The oppoisition to this is that at neights there is no question of sun's rays and so a Vidwan who dies at night cannot have this benefit; hence this is not a fixed rule in all cases. This opposition cannot be, for the Text lays down clearly "*e*tai: *e*va" "only through these". Besides, it is not as if there is no sunlight at nights–the rays are then and there, but not visible. That is why we feel the heat at nights in summer. If such heat is not felt in cold seasons or cloudy day, that is due to the fact that the slight heat is overpowered by the cold as in some day times in winter. [17]

(10) **Nisa—Adhikarana**

Then the doubt arises as to whether a Jeeva who departs this life at night can go to Moksha.

4–2–18 निशि नेति चेन्न संबन्धस्य यावद्देहभावित्वात् दर्शयति च

Nisi Na Iti Chet Na Sambandhasya Yaavaddeha-bhaavitvaat Darsayati cha

If it is contended that a meditator dying at night does not reach Brahman, the reply is 'No'. because connection (with Karma) is only so long as body lasts; this is shown by authority.

In support of his contention that a meditator dying at night does not reach Brahman, the opponent relies on the Text of Sm*r*ti "Day, the bright fortnight and half year of sun's progress towards North are praised as good for those that die, the opposite- -night, dark fortnight and half year of the southern progress of the sun are condemned." The condemnation means that dying at night leads on to the lower world. Hence the meditator dying at night does not reach Heaven.

But the true view is that by the power of his meditation, the past Karmas perish and the future

that each is a different one. The opponent says that in Chaandogya and Brihad-Aaranyaka the progress through the paths is described in different wages. Hence, they are different. This is repudiated by the Sootra.

4–3–1 अर्चिरादिना तत्प्रथितेः

Archiraadinaa Tal-Prathite:

Only through the path of light, (Agni) etc., for it ts well known.

In Chaandogya, beginning with the passage "just as water does not stick to lotus leaves, no sin does stain the Upaasaka", it goes on to describe the Upaasana, and coneludes thus: whether the persons perform obsequies for him or not, he (the meditator) attains Agni, therefrom Day, and from Day he goes to bright fortnight, then to the half year when the sun is in the north, then to the year, then to the sun, therefrom to the moon; from there to Lightning and from there an ethereal Person (Amaanava), leads him to Brahman. This is what is called the clestial path (Devapatha) or the Brahma patha. Those that go by this path do not return to this world of Mnnu". But in Brhad Aaranyaka, in Panchaagni Vidyaa, it is said, that these who meditate on Jeevaatman as stated below (i.e. as distinct from this body etc) and they who meditate on Brahman earnestly and with sincerity in the forest, both go by the path of light (Agni): the description of the path here is the same as in Chaandogya except for a small difergence; it is said there that "the Upaasaka goes from the half year (when sun is in the north) to Devaloka and from the Devaloka to Surya and from Surya to the Person of Lightning, from there the ethereal Person leads the Upaasaka to the worlds of Brahman. Again in another place, it is said when an Upaasaka leaves the body he goes to the region of Vaayu (Air) and through an aperture of the size of the wheel of a chariot, he passes the Sun. The Sun makes room for him an

aperture of the size of Aadambara, a musical instrument, through which the Jeeva passes upwards to the Moon. The Moon makes for him a space of the size of Dundubhi (a musical instrument) to allow him to pass through.

Relying on these differences in the accounts given of the paths mentioned, opponent says they can not all refer to same path, for there is no reason given to take them all as one. But the Sootrakaara repudiates it and states the true view i.e. that the passages can be rcconciled as shown in the following Adhikara*n*as.

(2) Vaayu-Adhikara*n*a

The introduction of the words "D*e*val*o*ka" and "Vaayu" and the statement that Upaasaka goes from half year to D*e*val*o*ka are considered. In the first passage the route is said to be from the year to the Sun and in the other passages, in between them the D*e*val*o*ka and Vaayu are introduced. Are they two different things? 'Yes' says the opponent and adds that the order in which they are taken may be in any way one chooses. The answer is stated by the Sootra.

4-3-2 वायुमब्दादविशेषविशेषाभ्याम्

Vaayum abdaat aviseshavisehaabhyaam

From the year, only to the Vaayu; the words (denote the same) because of their being common and specific.

The word "D*e*val*o*ka" meaning the region of D*e*vas denotes Vaayu for it is stated elsewhere that "he who blows is the home of the D*e*vas, i. e. Vaayu is D*e*val*o*ka. Even in this view there is another discrepancy to be noted. That is, in one place (in Chaand*o*gya) the order is as half year, year and then the Sun: in B*r*had Aara*n*yaka, the order is slightly different i. e. half year, Vaayu and then the Sun i. e. the year is omitted. Then the question is as to in which order the year and Vaayu are to be placed. The Sootra says

"from Year to Vaayu". Hence the view of the Sootrakaara to the order is Half year, Vaayu and then the Sun; because all words denoting time should be naturally classed together. [2]

(3) Varuna-Adhikarana

Thus, we have arrived at the conclusion that in the Archiraadi path, the order so far is (1) Agni (2) Day (3) Bright fortnight (4) Northern half year (5) Year (6) Vaayu. Then what about the rest of the path?

In the Brhad Aranyaka we read that from Vaayu, the meditator proceeds to the sun. But in the Kowshitaki, it is said that he goes to Vaayu loka, Varuna Loka, Indra Loka, and Prajaapatiloka. The opponent's argument is that those three lokas should come in between Vaayu and the Sun in the same way as was said that Samvatsara (year) should come in between "half year" and Devaloka or Vaayu.

The true view is stated as follows.

4-3-3 तडितोऽधि वरुणः संबन्धात्

Thatita: Adhi Varuna: Sambandhaat

Varuna above lightning, because of the relationship between them.

Lightning is found in the clouds and Varuna is the God of clouds (or rain) and the close relationship between them is proclaimed in the Veda and is well known to the world. Hence Varuna should come in the order after lightning. Because according to Meemaamsaa rule sense is superior to mere order of enumeration. It follows that Indra aud Prajaapati should come after Varuna who is to be placed after lightning. So the order after Vaayu is (1) the Sun (2) the Moon (3) Lightning (4) Varuna (5) Indra (6) Prajaapati (the four-faced Brahman). [3]

(4) Aativaahika-Adhikarana

The question now is whether the enumerations of the various things are mere road-signs or attendants to lead the meditator along the path. The opponent says they are to show the way to Brahmaloka just as a tree, a river, etc., to a village. The Sootra says—

4-3-4 आतिवाहिकास्तल्लिङ्गात्

Aativaahikaa: Tat-lingaat

They are the guides to lead to Brahman, because of the meditation to that effect.

In the enumeration there is the mention of a person (Ammaanava—superhuman) who is said to lead the Upaasaka to Brahman. Naturally the others also should partake of the same nature as the persons, i.e. as guides to lead the way. The use of the word Loka as in Agniloka does not mean the region of Agni but Agni, the shower of the way, that is Lokayitaa. It follows further that by the use of the words Agni, Vaayu, year, etc. the reference is to the deities presiding over them. [4]

Then arises the question: how can you say that Amaanava leads the Upaasaka when Varuna and others are guides then as well? The answer is the Amaanava is the real guide, the others being helps on the parts of the way. So says the Sootra—

4-3-5 वैद्युतेनैव ततः तच्छ्रुतेः

Vaidyutena eva Tata: Tat-Srute:

Only by (Amaanva) from lightning. That is what Sruti says.

The text says clearly: "Sa enaan Brahma Gamayati" ("He leads them to Brahman".) Varuna etc., are only his assistants upto the limit of the boundaries of their regions. [5]

(5) Kaarya-Adhikara*n*a

From the above follows the question as to who are the persons that are led by the troops of divine guides; whether those only who meditate on the four-faced Brahman or those that meditate on the Highest Brahman only (3) or the meditators of Brahman and those who meditate on the J*i*vaatman (individual self) as having Brahman as its self. The Sootrakaara states the view of Baadari in the next 5 Sootras thus:

4–3–6 कार्यं बादरिरस्य गत्युपपत्तेः

Kaaryam Baadari: Asya Gatyupapatte:

Only meditators on Kaarya Brahman i.e. effected or created Brahman. So Baadari thinks. Going to him only is appropriate.

The argument advanced is that those who meditate upon the Highest Brahman need not move at all, as the Highest Brahman is All-Pervading and Full in everything and can be reached even here or is something already reached. The purpose of Upaasana is only to get rid of Avidyaa (Ignorance) and when that is achieved, there is Moksha.

4–3–7 विशेषितत्वाच्च *Viseshitatvaat cha*

Because of being particularised.

The text says that the Superhuman Person approaches and leads to the worlds of Brahman; Here the word, "Worlds" is in plural and it is appropriate to take it to mean the celestial region of the four-faced Brahman. Another text says: "I reach the house and the court of Prajaapati (i.e. four-faced Brahman). [7]

Here Saint Baadari anticipates the objection that the word Brahma is in the neuter gender and cannot fit in with his interpretation, and replies—

4-3-8 सामीप्यात्तु तद्व्यपदेशः

Saameepyaat Tu Tadvyapadesa:

The use of the word is due to nearness.

That is, the neuter gender is used because the fourfaced Brahman is nearest to Para-Brahman as he is Its First Creation. [8]

Another objection is anticipated, that is, that the world of the four-faced Brahman is not eternal but perishable and it is said that the meditators do not return after attaining the goal by the Path of Light etc; he answers it too by

4-3-9 कार्यात्यये तदध्यक्षेण सहातः परमभिधानात्

Kaaryaatyaye Tadadhyakshena saha Ata: Param Abhidhaanaat

When the created world perishes, along with the Lord of the world, (meditators attain) from that world the Highest; so it is stated.

The argument is supported by a Vedic Text. In Taittireeya it is said that the meditators even in that world become freed, obtaining the highest Eternal Brahman, at the end of the life-period of the (four-faced) Brahman.

4-3-10 स्मृतेश्च *Smrte: cha*

So says Smrti also.

In Koorma Puraa*n*a it is said, "They that reach the Satya-L*o*ka (i.e. the world of the four-faced Brahman) enter into Para-Brahman after meditating on Him at the end of the life-period of that Brahman and along with him".

Thus end the arguments in favour of Baadari. [10]

Now the view of Jaimini is stated, which is that only Persons who contemplate on the Highest Brahman reach Him.

4–3–11 परं जैमिनिर्मुख्यत्वात्

Param Jaimini: Mukhyatwaat

Jaimini says it guides only meditators on Para Brahman because of the true meaning of the word (Brahman).

Sage Jaimini gives importance to the fact that the word "Brahma" in "Brahma Gamayati" is in the neuter gender and it cannot but denote the Para-Brahman. The use of the plural such as "worlds" is to be taken only in a secondary sense; according to the logic of Meemaamsakas in the mantra "Aditi: Paasaan" used in connection with a cattle tied with one rope,where though the rope is a single one, the word isused in plural. Besides, the proper meaning of the word "Brahma Loka" is that Brahman is Himself the Loka, loka here denoting what is enjoyed. [11]

Another argument in favour is that the view is clear from another passage—

4–3–12 दर्शनाच्च *Darsanaat cha*

It is also clear from the Vedas.

In Chaandogya, it is said, "Started from this body and reaching the highest Light, he, (the Jeevaatman) assumes his former natural form. There is no mention here of Kaarya Brahman but of only the Highest. [12]

The next Sootra meets the first view to repudiate it.

4–3–13 न च कार्ये प्रत्यभिसंधिः

Na cha Kaarye Pratyabhisandhi:

The thought (of the meditator stated in the vedic passage) is not about the created (Brahman).

The quotation made by Baadari refers only to Paramaatman and must be held to be so. For, previous to the passage, quoted in the Sootra (8), "I reach the house and Court of Prajaapati" there is a passage which says "I (meditator) after giving up this body will reach Brahma Loka, eternal and not created".

From that it is clear that the world is not the created world. Again, it is said in a passage following the quotation made by the other side: "I become Him (Brahmam) the glory of Braahma*n*as, of Kshatriyas and of Vai*s*yas". The reference here is to ONE who is the Soul in All. [13]

The Sootrakaara condemns both the views and states his own—

4-3-14 अप्रतीकालम्बनान् नयतीति बादरायण: उभयथा च दोषात् तत्क्रतुश्च

Aprateekaalambanaan Nayati Iti Baadaraayana: Ubhayathaa cha Doshaat Tat-Kratu: cha

(The guides) lead all who do not contemplate on mere body; that is Baadaraayana's view. Both the above views are faulty; the rule of Tatkratu also is to be considered.

Neither the view of Baadari, nor of Jaimini is correct. There are other passages which may have been relied on in support of this condemnation, For example, the Baadri's view is not correct for it is said, "Those that meditate on Para-Brahman in the forest with faith and sincerity reach through the path of light the Para-Brahman". The second view of Jaimini also is not acceptable, for the Text in Chaandogya is clear to show that even persons who contemplate on Jeevaatman as distinct from material world go by the Path of Light, Hence the conclusion is that all meditators except those who meditate on the body only, sentient or nonsentient, are led by the troop of guides to Paramaatman.

This is explained by this Sootra. 'Prat*i*kaalmbana' means one who meditates on Prateeka i.e. body which is Chit or Achit. The Chit is of two kinds—one with Achit and the other not so connected. And the Upaasana of these things (Prateeka) is twofold, (1) contemplation of them as they are, and (2) contemplation of them as if they themselves are Brahaman (just as a person may think of D*e*vadatta as a lion)—this Upaasana is imaginative.. These contemplations are

not effective to attain Moksha, though there may be other gains.

The ultimate conclusion is the troop-guides lead not only those who meditate on Brahman as All Knowing, the All-Cause, with His will unobstructed, untouched by any blemish or fault and of boundless Bliss, but also those who meditate on Jeevaatman, though existing with his subtle elements, distinct from them, and Pure Intelligence, and also Changeless, and being the body of Brahman (as stated in the Antaryaami Braahmana). These two classes are specifically mentioned as distinct in Panchaagni Vidyaa, repeating the word '*Ye*' for that purpose. Indeed Brahman should figure in the contemplation as the direct object or as qualifying object. Otherwise, i e. if the Brahman is not correctly contemplated, there is no hope for Moksha. Besides there is the rule of "Tatkratu" i.e. one becomes what he meditates. From this it follows that to attain Brahman It should be contemplated upon. Therefore the contemplation of Jeevaatman, if it should lead to Brahman, should embrace in it Brahman also, if not directly, at least indirectly i.e. the Jeevaatman should be contemplated as the body of Brahman. [14]

4-3-15 विशेषञ्च दर्शयति *Visesham cha Darsayati*

Also the difference is shown (by Sruti).

The meaning is that in the case of persons mentioned below (i.e. persons who meditate on Jeevaatman with body or without body, and the persons also on matters) different gains, very limited, are indicated in the Srutis, Those gains are distinct from the gains obtained by the Path of Light. It is said that "a person who meditates on Naaman (Veda, etc.) as Brahman becomes capable of wandering at his pleasure over the worlds reached by the speech and so on. (Bhooma Vidyaa in Chandogya).

As for the statement of persons who reach the four-faced Brahman's Loka and their attaining

Brahman from there, it is to be said that it can not be applied to the person who travels by the Path of Light, because in the case of such a person, all Karmas (good and bad) perish at their death and therefore there is no reason for their dwelling in Brahma-Loka or enjoying the pleasure there. Further there is the rule of 'Tat Kratu' (a man becomes what he contemplates upon) which will be violated if this view is accepted. Against such a contemplator is stated to attain Moksha at once, i.e. at the time of his death. The Smrti which raised the question of the opponent means no more than this that those who reach the region of the Brahma, by some meritorious deeds, may be entitled by further contemplation and devotion there (for Devas are also entitled to contemplation) to reach the Highest Brahman. As regards the Taittireeya Sruti quoted, there is no mention of the four-faced Brahma. The meaning of the passage along with the portion preceding the quotation is "Those that have understood the true meaning of Vedaanta, and have attained purity of mind by performing the daily Karmas without desire for any fruit, attain the Moksha at the end of the ultimate life (in this world) through the Blessing of the Lord, the Immortal, by means of performing Yoga or contemplation on Paramaatman. The word Brahma Loka means as stated by Jaimini, only Brahman, the object of enjoyment, not the region of Brahma, the four-faced. What is enjoined by the Panchaagni Vidyaa is not only contemplation of mere Jeevaatman but, as it leads the Jeeva to Brahman, should be that of Jeevaatman as the body of Paramaatman as well as distinct from the material body. That the body is distinct is clear from the context. "In the fifth oblation water becomes Purusha" and "He gets a body good or bad according to his previous karma". Therefrom that the Jeeva is distinct from the material is also clear. Similarly the Jeevaatman is to be contemplated upon also as body of Para-Brahman. [15]

End of the Third Paada of the Fourth Chapter.

FOURTH CHAPTER

FOURTH PAADA

Thus far we have considered the ultimate goal i.e. Brahman (with no return to this Earth by rebirth) through the Path of Light etc. of persons who have meditated on the Para-Brahman and of those who meditate on the self as seperate from matter and as the body of Brahman. Now is started the consideration of Aiswarya Prakaara the nature of glorious existence of the Released Souls.

(1) Sambadyaavirbhahva—Adhikara*n*a

In the Text in Chaand*o*gya, it is said, "Thus does this Jeeva, having risen from the body and having reached the Highest (Jy*o*ti:) Effulgence assumes its own form". Does this passage mean that the Jeeva thus reaching the Effulgence manifests himself in his natural form or that he becomes connected with a new form? The opponent says that a new form is acquired; other-wise, he says, there is no advantage gained by the Jeeva by being Released, and the scriptural texts relating to that will become useless. For in dreamless sleep (when the body and sense-organs are quiet and do not act, and the pure soul abides by itself) we do not see there is any benefit to the Soul: and also because if the form is one natural to the soul, it means that he is even then as before and there is no question of 'acquiring' a form in M*o*ksha ; and only then (he points out) can the word "Abhinishpadyat*e*" fits in. Besides, he becomes Aaanandee (a person filled with Bliss) as it is said in Taittireeya, "Having attained the Bliss (Paramaatman), he (Jeeva) becomes full of Bliss". Again, it is said "The Bliss of Para-Brahman is hundred-fold of the Bliss of the four-faced Brahman" and "that is available to a person wise in V*e*das and not subject to passion or desires (i.e. a mukta). So the opponent argues that a new form is acquired.

The reply is in the Sootra.

4-4-1 संपद्याविर्भाव: स्वेनशब्दात्

Sampadya Aavirbhaava: Swena-Sabdaat

After attaining (Brahman) he (the Jeeva) becomes manifest (in his own Form) because of the term Swena).

Reply—By the word "Swena", it is clear that what becomes manifest is one already in existence and not a new one produced at that time. That Form is said to consist of eight qualities. (1) Freedom from sins (2) Agelessness, (3) Deathlessness (4) Non-affliction with Pain — (5, 6) Not suffering from hunger and thirst, (7) with desires all fulfilled, (8) with will unobstructed. This we find in the Prajaapati-Vaakya in Chaandogya. This form in its naturalness was not manifest but was hidden by the layer of sins and also because of the connection with the body. This natural form becomes manifest when the Jeeva is relieved of even the subtle body and reaches the Paramaatman. There arises to him the enjoyment of his own soul in the above form and the enjoyment of Brahman, the Highest Unlimited Bliss. Hence, the word "Abhinishpadyate" is properly used. [1]

Then the opponent raises the question: the Jeeva is already enjoying even in Samsaara his own soul, for he is always conscious of himself, as whenever he says 'I know' etc. by the word 'I' he denotes the consciousness of himself. How then this enjoyment of self on attaining Brahman? The answer is:

4-4-2 मुक्त: प्रतिज्ञानात् *Mukta: Pratignaanaat*

The Released soul (only), for that is what is intended to describe.

The consciousness of 'I' in Samsaara stage is not the same as the enioyment of 'I' in Moksha.

What is denoted by "Svena Rupena" "by one's own Form", is a Form released from connection with Karma and a body which is but the result of that

Karma. For, the Prajaapati-Vaakya starts by saying "Hear then. I shall explain to you again the Aatman" and goes on to describe the form as one freed from the stages of waking, dreaming and sleeping which are themselves the results of the connection with the body which in turn is caused by Karma. This form is the same as already mentioned in the previous Sootra as free from sins, etc. It follows therefore the experience in this world is not like any thing like that enjoyment described above, i.e., the enjoyment of 'I' with all the eight qualities. [2]

The opponent in rejoinder points out that even in sleep the soul exists in its own natural form without being troubled by Karma, etc, just like the position in Moksha described above; and this therefore cannot form the ultimate aim of the Jeeva (Purushaartha); hence the Form in Moksha must be something different and one acquired afresh. The answer is contained in the Sootra.

4-4-3 आत्मा प्रकरणात् *Aatmaa Prakaranaat*.

The soul himself on account of the context.

In the state of sleep, the soul does exist in its own natural form, but owing to the fact of its connection with the body, etc,, the eight qualities mentioned above are not manifest but obscured by sins, etc. On attaining Brahman, the sins are washed away and the natural eight qualities assert themselves and the enjoyment of 'I' is full and perfect in conjunction with all these qualities. This is clear from the subject matter dealt with in the context.

(2) **Avibhaaga-Adhikara*n*a**

Then what is the nature of the enjoyment by the devotee on attaining Brahman. There is no doubt that the released soul enjoys not only its own form but also Brahman. Then the question arises; does he in his enjoyment in Moksha see himself and Brahman as separate entities or as one and not separate. The

opponent says, "separate" because the Text says in Mundakopanishad "Freed from sin, he attains the closest likeness with "Brahman" and also in Anandavalli (Taittireeya), "The freed soul enjoys all the divine qualities of Brahman along with the all-Knowing Brahman". Also G*i*taa, "Having obtained this wisdom, they reach my likenss". All these show that there are two entities separate. Answer is contained in the Sootra:

4-4-4 अविभागेन दृष्टत्वात् *Avibhaagena Drshtatvaat*

(Enjoyment) with non-separation ; for that is shown.

It is clear that the Released Jeeva enjoys Brahman as being unseparated; for, that is the manner in which he has performed his contemplation. When he says, 'I am Brahman', the consciousness of 'I' is not merely about his individual soul but also the Paramaatman as the soul of his soul. Even the word 'I' denotes not merely himself but also the Brahman Indwelling in him. In fact, that Brahman is the soul and indweller of all Chit and Achit is clear from the following Texts, "Certainly, all this is Brahman", "All this has Brahman as its soul". "You are that (the Brahman)". "He who dwells in the Earth and whose body is the Earth", "He who dwells in the Aatman (soul) and whose body is the Aatman". Hence, knowledge gained or word used includes in its connotation not only the thing indicated but also the Paramaatman as the indweller and its soul. The argument based on "saamya" "likeness" is not correct for that, (likeness) is possible even in the case when two objects are unseparated. It is indeed a correct and acceptable interpretation to say that the Jeeva enjoys all desires along with Brahman being conscious all the time of being unseparated from Brahman and having Brahman as His Soul. "Kaama" (Desire) in the sm*r*ti means excellent qualities as everybody would like them to enjoy. [4]

(3) **Braahma-Adhikara*n*a**

The Form of the Jeeva is its natural aspect; what is its nature? Is it only being one with qualities freedom from sins, etc. or is it mere Intelligence, or is it both? The view of Jaimini is that the Form is only one with the qualities of the Freedom of sins, etc., as stated in the Prajaapati Vaakya mentioned previously. This view is stated in the Sootra.

4-4-5 ब्राह्मेण जैमिनिः उपन्यासादिभ्यः

Brahmena Jaimni: upanyaasaadibhya:

Jaimini's view is that Jeeva with the Brahmic qualities because of the direct statement etc.

In the Dahara Vidyaa (Chaand*o*gya) the eight qualities, freedom from sins etc. are mentioned as the divine qualities of Brahman. The same are mentioned in Prajaapati-Vaakya in connection with Jeeva. Not only this; it is also said of Jeeva as Eating, playing and rejoicing. These actions so artributed are possible only if the Jeeva has the quality of 'Satya Kaama' and 'Satyasankalpa'. Hence the qualities are present. [5]

Then the next Sootra states the second view advanced by Audul*o*mi.

4-4-6 चितितन्मात्रेण तदात्मकत्वादित्यौडुलोमिः

Chititanmaatrena Tadaatmakatvaat Iti Audulomi:

Audulomi .ays: "as mere Intelligence or perception" as that is its own form.

The second view is of Audulomi; he thinks that Jeeva is mere Intelligence and the authority for it is found in thc text from B*r*had-Aara*n*yaka where the Jeeva is compared to salt "As a lump salt whether in the part other than the inside or in the part other than the outside is altogether of the same mass of taste; so also the Jeeva is one Intelligence altogether." The argument is that as the word "*e*va" (Only) is used, the conclusion should be "Intelligence only". [6]

But Baadaraayana does not agree with either view but says that both the views may be reconciled.

4-4-7 एवमपि उपन्यासात् पूर्वभावात् अविरोधं बादरायण:

Evam Api Upanyaasaat Poorvabhaavaat Avirodham Baadaraayana:

Even so (Even it is said as chitimaatra mere intelligenee) no conflict, because of the existence of the qualities also according to the above statement.

"Even so" means even assuming what Audulomi points out is correct, i.e. Aatman is mere Intelligence and that it possesses qualities freedom from sins, etc. The argument of Audulomi is that 'eva' (only) excludes everything else, the explanation is not that every other quality is excluded. Even thc very illustration proves this, for in the case of salt, saltishness may be there in full, it does not mean that it has no shape, colour or touch. eva is only to show that the taste is the same all through and not in parts, as in a mango which may be sweet in parts. Therefore Jeeva may be Intelligence and yet may possess the eight qualities. [7]

(4) Sankalpa-Adhikarana

It has been shown that the Released Jeeva attaining Brahman becomes all Intelligence with all the eight qualities. It is also said that he is also active, "He moves about there and wanders everywhere eating, playing, rejoicing, be it with women, or chariots or relatives". Now the question is whether in respect of these activities, he requires any outside effort or they merely follow by his mere will. The opponent says that outside help is required, for, he points out, in the world when we say that a King does a certain thing, he does not do it himself but requires other person's effort for its due performance. The use of the word "Sankalpaat eva 'by mere will' in Sruti does not matter as in the previous Adhikarana where

when we said "Vignanam eva" (mere intelligence) we construed it as not excluding qualities, etc. Besides the phrase was necessary only to contrast the Jeeva's activities in Moksha from the activities in Samsaara stage; in the later stage, things do not always happen as jeeva wishes.

The Answer is the Sootra.

4-4-8 संकल्पादेव तच्छ्रुतेः *Sankalpaat Eva Tat-Srute:*

By mere will alone, so says the Sruti.

The Sruti says this: He who desires (the world of his) fathers, by his will alone (Sankalpaat eva) they come up to him." Here, the words 'Sankalpaat eva' are significant; for if some other help or agency is necessary, the words are unnecessary. Moreover the Jeeva is called Satya. sankalpa i.e. with his will unobstructed; and so his will is enough for his enjoyment of the pleasures conjured up by him. No authority to say that some other help is necessary. In the case of Kings, etc., there is no such thing as Satyasankalpa eva; hence outside help is required there only. [8]

4-4-9 अत एव चानन्याधिपतिः

Ata: eva cha Ananyaadhipati:

For the same reasons, (he has) no other master.

The text says the Jeeva becomes a Swaraat (a self-Ruler), i. e. he is no longer ruled by Karma. But it does not mean he is not subject to the rule of the Brahman (Eswara). Hence the word 'Ananyaadhipati.' [9]

(5) **Abhvaadhikarna**

A doubt is raised as to whether the freed soul possesses a body and sense organs, or not, whether he has them when he wills. The sage Baadari's opinion is that body and sense organs are not there present. This opinion is expressed in the Sootra.

(9) **Abhaava-Adhikarana**

4–4–10 अभावं बादरिराह ह्येवम्

Abhaavam Baadari: Aaha Hi evam.

None (body or sense organs). So Baadari's opinion, for it is so stated.

Baadari's opinion is based on the text in Chaandogya which says "so long as he is (connected) with the body, there is no freedom from pain or pleasure. When free from the body, no pleasure or pain touches him". Thus, it is clear that a Mukta (Freed Soul) is said to be without a body. [10]

The second view is that of Jaimini which is set out in the Sootra—

4–4–11 भावं जैमिनिर्विकल्पामननात्

Bhaavam Jaimini: Vikalpa-Aamananaat.

"Yes, present;" says Jaimini, "because the text declares manifoldness."

Vikalpa means Vividha Kalpa i.e. many forms. The text in Chandogya declares "He is onefold; he is threefold; he is five-fold; he is sevenfold." This manifoldness of the self and indestructibility is possible only in case it has bodies; for self is one and cannot be cut into two or more parts. Hence, it cannot itself be many. The mention of absence of a body refers to absence of a body which is the result of Karma (for that alone is responsible for pleasure and pain.) [11]

The true and correct view accepted by Baadaraayana is stated thus—

4–4–12 द्वादशाहवदुभयविधं बादरायणोऽतः

Dwaadasaahavat Ubhayavidham Baadaraayana: Ata:

For this same reason, in both conditions as in the case of Dwadasaaha Sacrifice. That is the opinion of Baadaraayana.

Ata: means 'because of both the above texts'. The released soul may in both conditions according to his will.

The view of Baadaraayana is in favour of the possession of the body and sense organs by the freed soul according to his own will. For, it is said "Seeing all pleasures in Brahma, Loka with his mind only (consciousness) he rejoices" meaning that enjoyment here is without a body. Again, as another text declares, "He becomes onefold, threefold, fivefold, sevenfold etc.," he gets the body etc. whenever he wishes.

"Dwaadasaahavat". The reference here is to a sacrifice known as Dwaadasaaha. Sacrifices with Soma plant, if performed from 2 to 11 days are called "Aheena" and those that are performed for 13 days and above are Satra. Soma sacrifice to be performed for 12 days is Dwaadasaaha. It may be either Aheena or Satra. For the Aheena sacrifices, there is one Master, who gets the benefit and the others are mere servants who perform for pay. In Satra all the performers of the sacrifice are Masters and are entitled equally to the benefits flowing out of the sacrifice. In Dwaadasaaha sacrifice, there may be one Master or a number of Masters. The texts relied on for this purpose are "Get Dwaadasaaha performed for a Master who desires Prajaa—a progeny" and again "All who desire wealth shall resort to Dwaadasaaha". [12]

The above view is further explained. In the case of enjoyment Sootrakara points out there are two ways.

4-4-13 तन्वभावे सन्ध्यवदुपपत्तेः

Tanu-abhaave Sandhyavat Upapatte:

Even in the absence of body (enjoyment is possible as in a dream state.)

It is stated in the previous adhikarana that the freed soul can create body etc. by his mere will. Now

it is stated that even in the case that the soul does not possess a body created by his will he can enjoy pleasures by means of body created by Brahman as in dreams. Sruti says, "there are no chariots, horses and paths in dreams; however He creates chariots, horses, and the paths. He is the well-known creator". "In the dreams of people He by His will creates things for them. None can transgress Him." [13]

4-4-14 भावे जाग्रद्वत् *Bhaave Jaagradvat.*

When body present, as in Waking State.

The nature of the Jeeva's enjoyment in case he creates the body, etc. for himself, is analogous to the state of his enjoyment here in the Waking State. Just as Iswara at his sweet will and pleasure comes down here creating for himself fathers like Dasaratha and Vasudeva, so also the Released Soul may create father, etc., for himself, and rejoice—of course, subject always to the will and pleasure of the Lord. [14]

Then arises a doubt as to how can the Aatman (Self) which is Anu (subtle) assume so many bodies?

4-4-15 प्रदीपवदावेशः तथा हि दर्शयति

Pradeepavat Aavesa: Tatthaa Hi Darsayati

Like the light (his) entrance into the bodies. So does the Veda show.

A light, situate in a particular place, by its own rays enters many places. Like that, though the soul is situate in one body, by its Intelligence (rays) it enters into all his bodies, in such a way that he gets the consciousness in each of the bodies of "I" and "Mine". Even in the body in which he exists, he exists only in a certain spot (heart); but he gets the consciousness of the whole body. It is shown by Sruti "A Jeeva is equal to a hundredth part of a point of a hair divided into hundred times; however he is capable of pervading the whole universe." (See 2-3-22). [15]

On this a new difficulty is raised. It is said by the Text that when the soul reaches Brahman, all its inner and outer knowledge cease. B*r*hadaara*n*yaka says, "Embraced by the All-Knowing Aatman, the Jeeva knows nothing that is outwards and nothing that is within". How then can it be said to know all things ?

4-4-16 स्वाप्ययसंपत्त्योरन्यतरापेक्षमाविष्कृतं हि *Svaapyaya-Sampattyo: Anyataraapeksham Aavishkrtam Hi.*

The reference is either to dreamless sleep or sampatti (death), (and not to M*o*ksh stage) ; this is what is explained.

The above (quoted text) is not one referring to Release but to what happens at the time of deep sleep or at the time of dying. The fact is clearly set out in the srutis—that is, the non-consciousness at the time of sleep or death and All-Knowingness at Moksha stage. Regarding deep sleep, Chaand*o*gya says, "The Jeeva does not know himself as 'I', nor does he know any of the things that exist. He is gone to utter annihilation, 'Vinaasam' which means here unseeingness, As regards death, it is said in B*r*had Aara*n*yaka "Having risen from these elements he perishes along with them (Vinasyati). Vinasyati means 'does not see'. But in the stage of M*o*ksha, it is said in Chaand*o*gya, "He sees all things with his divine eye or the mind (i. e. knowledge) and rejoices all these pleasures in Brahmal*o*ka." Again, Chaand*o*gya says, "He (the seer) sees everything ; obtains everything everywhere."

Thus the texts themselves show that Jeeva becoms all knowing in the M*o*ksha stage. [16]

(6) Jagat-Vyaapaara-Varjana—Adhikara*n*a

The last question for consideration is whether the freed soul enjoys only Brahman with all these qualities - Freedom from all sins, fullness of all beneficient virtues and qualities, distinct and above all

the others with Bliss of unlimited excellence, or it also possesses the capacity for the activities of the creation of the world and its control etc. The opponent advances and supports the latter view. For he points out that the text says "Free of all touch of matter, he attains the utmost likeness with Him." To this, the Sootra replies "without the world-business—creation, etc."

4–4–17 जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसन्निहितत्वाच्च

Jagat-Vyaapaara-Varjam Paakaranaat Asannihitatvaat Cha

Except the function of creation, as it is referred to when speaking of God and no mention there of Jeeva.

The activity relating to the creation of the world, etc., is attributed only to Para-Brahman and no whisper of the name of the Released Soul is there where that activity is stated. In Taittireeya-Bruguvalli it is said "From whom all these things originated" Again, Chaandogya says, "Before Creation, my dear! this was Sat only." So also Brhad Aaranyka proclaims, "Before creation this was Brahma one only." The text in Aitareya declares "Before creation this was Aatman one only." Lastly, this world-cause is clearly stated in Mahopanishad, "Naaraayana alone was then." Therefore, the Released Jeeva enjoys all Divine pleasures equally with Brahman except this activity relating to the capacity to create and order and control the world. So it is said in Taittireeya "Along with the All Wise Brahman he enjoys all Deisres." Again it is said, "That is the Brahmic Bliss and that is available to also the Vedawise (meditator) who are not agitated or troubled by any desires." Brahman being Himself All Bliss, He is enjoyable to Himself and also to others. [17]

4–4–18 प्रत्यक्षोपदेशादिति चेन्नाधिकारिकमण्डलस्थोक्तेः

Pratyakshopadesaat Iti Chet Na Aadhikaarika-Mandalastha-Ukte:

If it is contended that this is found in the Srutis, the reply is No! for, the reference is only to enjoyments in the worlds of Aadhikaarikas (Officers of God, such as, Brahma etc.)

The opponent relies on the Text which says "(The freed soul) wanders at his will over all the worlds" (Chaandogya). Again, in Taittireeya it is said, "Taking any form he likes; creating anything that he likes, he follows Him wandering over all these worlds." From these, it is sought to be argued that the activity of creation is suggested in relation to Mukta also. Not so, because the reference is only to the wanderings over the worlds of the Officers of God, such as Brahma, Indra, etc., nominated by Him, as there is no mention of his being the creator of those worlds, and to enjoyment by the released soul of pleasures available in those places already existing and that only by the Grace of God. [18]

How can these pleasures petty evanescent pleasures mixed with contemptuous matters be a source of pleasure to a Mukta? How again can it be said that he wanders into the worlds in search of such pleasures?

4-4-19 विकारावर्ति च तथा हि स्थितिमाह

Vikaara-Avarti cha Tatthaa Hi Sthitim Aaha.

(Enjoyment is) only of the changeless (Brahman). So the Vedas describe his position.

What is to a Mukta is only an enjoyment of Brahman, Changeless with no blemishes, Beneficient, full of bliss and blissful qualities, having both the Vibhootis (this and the other worlds). Since all the Worlds are included in the Bliss of Brahman, the Jeeva enjoys the Worlds, etc., only as part of the enjoyment of the Bliss, that is, Brahman. He has no enjoyment apart from the enjoyment of Brahman. For, it is said, "On attaining Him the Bliss alone, the released soul becomes Blissful" Hence, the connection of the freed soul with Brahman is eternal; and since Brahman is always connected with the two Vibhootis,

if the freed Soul is to enjoy Brahman, he is also to enjoy the Vibhootis (this and the other worlds) along with Him. [19]

This view that Jeeva has no concern with creation is further explained.

4-4-20 दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने

Darsayata: cha evam Pratyakshaanumaane

The same is stated by the Srutis and Smrtis. The creation and ordering of the world belongs to the Para Brahman. Mukta has only the enjoyment of that Brahman. This view is fully supported by Sruti and Sm*r*ti.

Srutis are as follow—"From Him originated Aakaasa"—"For fear of Him the Wind blows" (Taittireeya). Again "Oh Gaargi, by His will are the Sun and Moon supported" (B*r*had - Aara*n*yaka). "Then about Jeeva giving up all worldly desires, without any other desires, desirous only of attaining God, thus with his desires fulfilled."

Then come Sm*r*tis, "I am the cause of All", "I am the originating place of all and also the Destroyer", "By a portion of My mere will, I am permeating All the Worlds", "From Me originate All". Also Manu says, "Bhaghavan desires to create all peoples, from His body, by His Will", "He is the Commander of All".

Again Geetaa states: "I, Paramaatman, am dear to the meditator": "He desires Me as his ultimate Goal". "Vasudeva is all in all". "Contemplator of this kind is rare". "He, the Jeeva who contemplates on Me uninterruptedly, attains My likeness crossing over all Sattwa, Rajas and Tamas". "I am the root-cause of the Kaivalya, that is, the enjoyment of unperishing Jeevaatman and the Swarga, the heavenly blessing, etc. and the Eternal Bliss, Moksha. [20]

4-4-21 भोगमात्रसाम्यलिंगात् च

Bhogamaatra Saamyalingaat cha

Because of the mark indicating likeness in the enjoyment only.

For it is said that " he eats (enjoys) all his desires along with the Brahman which is All Knowing." [21]

If even the Released Soul is under the controlership of the Brahman, then the selfdependent Brahman will put down the dependent mukta, owing to Its own will. To answer this the next and the last Sootra—

4-4-22 अनावृत्तिः शब्दात् अनावृत्तिः शब्दात्

Anaavrtti: Sabdaat Anaaavrtti: Sabdaat

No return ; as there is authority.

The released Soul will never return. It is well known from Sruti and Smrti. "That Brahman is Creator and Controler is clearly stated in the Upanishad-passages, such as, "From which all Beings are born", "He willed, I shall become many and shall be born". "Who existing within controls the earth", "Who controls the soul, existing within". Similarly, that the Released Souls never return is also clearly stated therein, "Souls having reached Brahman by the Archiraadi path never return to this World", "A man practising the devotion whih his karma in Grhastha life, gets Brahman and does never return". Also Sri Krshna says in His Geetaa, "After reaching Me the released souls never get in this sorrowful and perishing world. All worlds including the world of the four-faced Brahman are places of returning. When I am reached, there is no return. Men who obtain My likeness by means of this knowledge will never have creation and destruction". Therefore the released souls will ever be joyful like Brahman.

Thus ends the Fourth Chapter.

The repetition of the whole words in Sutra shows that the Saastra (Saareeraka) itself finishes here.

Thus ends the Vedaanta Deepa, a commentary on Saareeraka Saastra.

नमो वेदव्यासाय भगवते बादरायणाय ॥

नमो भगवते रामानुजाय ॥

श्रीमू

—:0:—

(1) Straw board binding = M 15.25 / Book.

(2) Resticking Binding
Side cloth Binding
~~Hous~~ New Binding] = M 12.75 / Book.

(3) Per page Lamination =